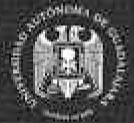
El Amanecer de los Derechos del Hombre

La Controversia de Valladolid

Jean Dumont





El Amanecer de los Derechos del Hombre

La Controversia de Valladolid

El Amanecer de los Derechos del Hombre

La Controversia de Valladolid

Jean Dumont



Universidad Autónoma de Guadalajara
Guadalajara, Jalisco, México

Primera edición 1995, Critérion, París
Segunda edición 1997, Ediciones Encuentro, Madrid

Título original
La vraie Controverse de Valladolid

Traducción
María José Antón

Revisión
José Caballero Portillo

Coordinación de edición
Liliana Pineda Ruiz

Corrección
María Luisa Rolón Velázquez
Ana Silvia Madrigal López
María Félix Lozano Vidal

Diseño de portada e interiores
Miguel Angel Limón Ornelas

Tercera edición
Abril de 2003
folia universitaria
Universidad Autónoma de Guadalajara
Avenida Patria número 1201
Colonia Lomas del Valle
Código Postal 45129
Guadalajara, Jalisco, México
Teléfono (0133) 36-48-88-24 ext. 32223
folia@uag.mx
www.uag.mx/folia
0290

Impreso en México
Printed in Mexico

CONTENIDO

PERSONAJES PRINCIPALES DE LA CONTROVERSIA

Carlos V: emperador del Sacro Imperio, rey de España y, por tanto, de la recién descubierta América. A petición del Consejo de Indias, ordena un debate cuyos participantes «trataren y platicaren sobre la manera cómo se hicieren estas conquistas [en el Nuevo Mundo]», suspendidas por él, «para que justamente y con seguridad de conciencia se hicieren».

Los dos contendientes en el debate son:

El **doctor Ginés de Sepúlveda** (1490-1573): teólogo, prestigioso humanista, capellán y cronista del emperador, portavoz del ex conquistador Cortés, del antiguo presidente del Consejo de Indias García de Loaisa y del primer historiador de la Conquista, Fernández de Oviedo.

Bartolomé de Las Casas (1484-1566): religioso dominico, ex obispo de Chiapa (México), ex protector oficial de los indios, brillante debelador de la Conquista y de los conquistadores, que desempeñó un papel esencial en la elaboración de las *Leyes Nuevas* de 1542 para regular las conquistas.

Los quince jueces encargados de decidir sobre las argumentaciones son:

— siete miembros del Consejo de Indias,
— dos miembros del Consejo Real supremo,
— un miembro del Consejo de las Órdenes militares,
— tres teólogos dominicos,
— un teólogo franciscano,
— un obispo.

Cinco personalidades de primer orden figuran entre los jueces:

— dos teólogos dominicos de la gran Escuela de Salamanca: Melchor Cano y Domingo de Soto;

— tres especialistas en cuestiones americanas: el franciscano Bernardino de Arévalo, el consejero de Indias Gregorio López y el enviado especial real e inquisidor Francisco Tello de Sandoval.

«Fue en 1550, el mismo año en que el español había alcanzado el cenit de su gloria. Probablemente nunca, ni antes ni después, ordenó como entonces un poderoso emperador la suspensión de sus conquistas para que se decidiera si eran justas».

Lewis Hanke

I. EL MARCO

Se llama Controversia de Valladolid al debate sobre las conquistas españolas en América[1] organizado en esta villa entre 1550 y 1551. La orden provenía de Carlos V, emperador del Sacro Imperio[2], rey de España, de los Países Bajos, de Flandes, de Artois, del Franco Condado, del Charolais, de Nápoles, de Sicilia, de Milán y de la América descubierta poco más de medio siglo antes. El 16 de abril de 1550 el propio Carlos V había ordenado la suspensión de todas las conquistas en el Nuevo Mundo, y el año anterior, el 3 de julio de 1549, el Consejo de Indias, gobierno español de América, había solicitado del emperador que ordenara este debate con el fin de que, textualmente, los convocados «trataren y platicaren sobre la manera cómo se hicieren estas conquistas, para que justamente y con seguridad de conciencia se hicieren». Las citaciones fueron dirigidas a los participantes designados por el emperador a través de su hija María, reina de Bohemia y regente de España, en julio de 1550. Al tema de las conquistas, estos llamamientos añadieron el tema aún más amplio de los «descubrimientos». Por tanto, toda la problemática de la proyección de Europa sobre América iba a ser objeto de evaluación normativa y juzgada en conciencia.

Los participantes constituían una «junta», reunión especial de quince eminentes personajes españoles: los siete miembros del Consejo de Indias, dos miembros del Consejo Real supremo, un miembro del Consejo de las Órdenes militares, tres teólogos dominicos, un teólogo franciscano y un obispo. Estos quince hombres debían oír, someter a discusión y juzgar el debate principal, en

cuyo desarrollo se enfrentarían los alegatos, réplicas y contrarréplicas de dos figuras señeras en cuanto a la problemática americana: el doctor Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas.

Ginés de Sepúlveda, teólogo, antiguo preceptor del futuro Felipe II, canónigo de Córdoba, capellán, confesor y cronista del emperador, portavoz del antiguo conquistador Cortés, del ex presidente del Consejo de Indias, García de Loaisa, y del primer historiador de la conquista americana, Fernández de Oviedo, era un humanista que acababa de publicar en París, en 1548, su traducción del griego al latín de la *Política* de Aristóteles. Bartolomé de Las Casas, religioso dominico, antiguo obispo de Chiapa, México, que había sido protector oficial de los indios y seguía siendo su protector oficioso, había intervenido en numerosas ocasiones en favor de los indios y en contra de los conquistadores. Su influencia había resultado determinante en la promulgación en 1542 por Carlos V de las *Leyes Nuevas*, que prohibían ya entonces de forma absoluta la esclavitud de los indios y ponían en tela de juicio las conquistas y las encomiendas, señoríos sobre los indios otorgados a los conquistadores.

Los participantes habían sido convocados para el 15 de agosto de 1550, fiesta de la Asunción de la Virgen. Una primera sesión comenzó en esta fecha y se prolongó hasta finales del verano de 1550. Más tarde tuvo lugar una segunda sesión, en abril-mayo de 1551, después de que uno de los teólogos dominicos participantes, Domingo de Soto, hubiese elaborado un resumen de los trabajos de la primera.

«Un paraíso»

El marco en el cual se desarrollaron las sesiones era tan emblemático y brillante como la propia Controversia. Más aún: por sus características, ampliaba su significación y en cierto modo involucraba, con España, a una buena parte del resto de Europa. Era la magnífica capilla del no menos magnífico Colegio de San Gregorio de Valladolid, que continúa siendo «una de las obras más ricas, e incluso más puras y más graciosas que el Renacimiento haya inspirado en España»[3].

Todavía hay que añadir más cosas: esta obra maestra era el joyero de belleza y de fe que habían ofrecido a España tres de

los numerosísimos cruzados del arte, venidos del norte de los Pirineos a instalarse y trabajar en la España de Isabel la Católica, abuela de Carlos V. Una España de nuevo plenamente europea y cristiana por la reconquista de Granada al Islam en 1492, el mismo año del descubrimiento de América. Las espléndidas bóvedas flamígeras de la capilla de San Gregorio ostentaban en los cruces de sus nervios medallones con emblemas entre los que se podía reconocer el de la orden dominica y las flores de lis. Como todo el conjunto de la construcción, estas bóvedas eran obra de un hijo de lionés, Juan Guas, venido para consolidar por medio del arte la identidad cristiana de España. Poco antes, este francés había edificado, por encargo de Isabel, otro logro típico del arte isabelino: el monasterio votivo de San Juan de los Reyes, en Toledo. Había llegado a ser tan cabalmente español de adopción que el marqués de Lozoya, historiador de arte madrileño, ve en él «el artista más representativo de un período de la vida española», el de la nueva floración de la belleza peninsular.

Los participantes en la Controversia no solamente estaban inmersos en la pujante verticalidad gótica de la bóvedas del lionés y en la amplitud renacentista del espacio interior cubierto por ellas y animado por dos soberbias tribunas decoradas con esculturas, una para las sillas del coro y otra para el órgano, sino que además tenían ante sus ojos otras dos obras maestras de los cruzados del arte europeos.

Estaban sentados en torno a la primera de estas obras maestras, el sepulcro del obispo dominico Alonso de Burgos, impulsor de la construcción del Colegio. Se trataba de una maravilla de alabastro debida al borgoñón de Langres, el escultor Felipe Biguerny o Vigarny, venido él también para consagrarse a la España cristiana y que, poco más tarde que el lionés Guas, marcó también toda una época del arte peninsular en Granada, en Toledo y en Burgos. Especialmente por su magistral retrato escultórico del cardenal-arzobispo Jiménez de Cisneros, brazo derecho de Isabel y más tarde regente de España, que otorgó a Las Casas su primer título de procurador o protector de los indios.

La segunda obra maestra dominaba la Controversia y a sus participantes: en la capilla se elevaba el gran retablo con esculturas, policromado, obra de Gil de Siloé, un flamenco-borgoñón de Amberes, llegado también para españolizarse él a fuerza de reeuropeizar España. Este Gil de Siloé era el autor de la decora-

ción de la Cartuja de Miraflores, cerca de Burgos, en un estilo flamígero de un virtuosismo inaudito. En el mismo Burgos había esculpido el deslumbrante sepulcro del joven paje de Isabel, Juan de Padilla, muerto en las guerras de Granada. La fachada del Colegio de San Gregorio de Valladolid, suntuosa «exaltación de la monarquía de los Reyes Católicos»[4], era también, muy probablemente, obra del de Amberes.

En resumen, los participantes en la Controversia no podían dejar de percibir, por encima de las voces polémicas que se elevaban en la capilla, los sentimientos que expresaron los visitantes de entonces; ya sea la admiración por el edificio y sus obras de arte, manifestado por el flamenco Antoine de Lalaing ya en los años 1500, ya sea el sentimiento de maravillosa plenitud de que se siente inundado a la vista de la capilla Laurent Vital, también flamenco, compañero en la llegada en 1517 a la península de otro flamenco-borgoñón, Carlos V. Laurent Vital había escrito: «Contemplando la belleza y la riqueza que se allí había, no me sabía marchar, tan maravillado estaba, de tal modo que parecía estar en un paraíso»[5].

La insoslayable influencia del lugar

Hemos descrito con tanto detalle lo que la capilla de San Gregorio ofrecía a la vista y ponía en el alma de los participantes en la Controversia porque el visitante de hoy no encuentra en ella sus dos obras de arte que entonces contenía: el sepulcro y el retablo. Al igual que otra infinidad de obras de arte del sur de los Pirineos, fueron destruidas o robadas allá por los años 1810[6] durante la ocupación napoleónica, que los españoles han dado en llamar la francesada. Es cierto que la inconsciencia de este despojo imbécil y crapuloso es tal en Francia que nuestras guías turísticas siguen señalando en dicha capilla (hoy cerrada, afortunadamente para las guías) el retablo y el sepulcro, desaparecidos hace cerca de doscientos años[7].

Además, no se puede despreciar la influencia que el ambiente creado por esta capilla tuvo sobre la Controversia en sí. Este ambiente manifestaba la existencia apremiante de una civilización cristiana española abierta a los hombres de diversas naciones, acogedora[8] para con ellos y no encerrada en sí misma, que

había alcanzado las más altas cumbres. De este modo el ambiente tendía a confirmar la defensa de esta civilización y de la aportación a que se había comprometido con la América india, desarrollada por Sepúlveda, aunque esta apología resultara en ocasiones excesiva y poco hábil.

En cambio, la denuncia sistemática de la aportación española a la América india realizada por Las Casas adquiría, por necesidad en un marco como éste, un aire de irrealidad y de protesta exagerada. En efecto, esta denuncia de la aportación española no se limitaba a hacer mención de abominaciones particulares presentándolas como la única realidad, sino que se basaba en el principio del respeto absoluto al «buen salvaje» y a sus «señores naturales», incluyendo los sacrificios humanos. Aunque el llamamiento de Las Casas a respetar a los indígenas como hombres plenos era tan conmovedor como bien fundado, la desazón que produjo entre los Quince llegó hasta uno de los apoyos naturales de Las Casas, su compañero de hábito, el teólogo dominico Domingo de Soto, que señaló que el protector de los indios «decía más de lo que era necesario para responder al [...] Doctor Sepúlveda», e incluso que «estaba equivocado»[9].

Un frontispicio muy americano

Ya desde el momento en que los participantes en la Controversia entraban en el Colegio de San Gregorio para dirigirse a la capilla, lugar de las sesiones, tenían ante los ojos una especie de resumen gráfico, o un frontispicio de su debate. La fachada que rodea y domina la puerta del Colegio, un suntuoso tapiz de piedra debido probablemente al flamenco-borgoñón Gil de Siloé, es, en efecto, una especie de procesión en la que aparecen y cobran vida todos los ingredientes, todas las figuras de la Controversia. Justamente encima de la puerta, en el tímpano, puede verse al papa san Gregorio, patrón del Colegio, al que Sepúlveda y Las Casas invocarán en apoyo de sus tesis. A su lado se encuentra santo Domingo, fundador de la orden de los dominicos a la cual pertenecían tres de los teólogos de la junta y el propio Las Casas. En lo alto de la fachada aparecen imponentes las grandes armas de los Reyes Católicos, las de Carlos V en tanto que rey de España, y de la monarquía americana. Rodeando estas

armas o alzándose hacia ellas transcurre una nutrida procesión de reyes de armas, soldados, ángeles, niños desnudos, leones rugientes y venerables ancianos de luengas barbas.

Entre estos últimos ocupan un lugar destacado dos grandes figuras de cuerpo entero que representan a salvajes velludos, tratados no con un pintoresquismo desdeñoso sino con respeto, como si se tratara de dos nuevos profetas del Antiguo Testamento surgidos de lo desconocido recientemente descubierto. Precisamente son estos salvajes-profetas los que encabezan la procesión hacia las grandes armas reales, que culmina sobre las frondas de un granado, cuyo fruto, repetido, es a la vez imagen de la recuperada unidad de España y símbolo de la unidad del universo[10].

El lugar de la discusión

A esta especie de explicación gráfica, simbólica, de la problemática americana que se impone desde su puerta, el Colegio de San Gregorio había añadido, añadía y añadiría una contribución concreta al gran movimiento de esta problemática. Destacado lugar de estudios de la orden dominica, convertido en la segunda universidad de Valladolid[11], el Colegio reunió en sus aulas, antes de la Controversia de 1550, a dos de los teólogos dominicos de la junta: Melchor Cano y Bartolomé de Carranza. Lo que es más, allí enseñaron los dos primeros analistas «liberales» de la problemática americana: el dominico Matías Paz y el ilustre dominico Francisco de Vitoria. Matías Paz fue el primero en definir, ya en 1513, los fundamentos no colonialistas y las miras fraternales de la presencia española en las Indias. Por su parte, Francisco de Vitoria fue, desde 1537-1539, el más grande analista de los títulos legítimos y de las justas condiciones de la conquista americana. Creador del derecho internacional, enseñó en la universidad de París antes de hacerlo en Valladolid a mediados de los años 1520 (1523-1526) y posteriormente en la de Salamanca. A estos dos hombres volveremos a referirnos con más detalle.

Además, a mediados de los años 1520 Vitoria tuvo por alumno en el Colegio de San Gregorio a otro dominico: Jerónimo de Loaisa, futuro primer arzobispo de Lima, a quien los años venideros se encontrarían en el mismo corazón de la problemática

americana. Era al mismo tiempo virrey de hecho, hasta el punto de que estaba encargado del mando de las tropas reales, protector de los indios y gran iniciador de la evangelización en libertad, como Las Casas, aunque opuesto a la supresión de las encomiendas, como Sepúlveda. Veremos cómo se encargará, mediante normas aplicadas de forma cristiana y efectiva, de eliminar las ignominias de la conquista justicia que alcanzará a todos, dura pero serena, logrando de este modo hacer una síntesis de los análisis y recomendaciones de Las Casas y de Sepúlveda.

También el «inesquivable» Las Casas eligió en 1551, año de la segunda sesión de la Controversia, el Colegio de San Gregorio como domicilio, desde entonces su lugar de residencia y de lucha. Firmó con el Colegio un contrato que ponía a su disposición tres celdas para él, su compañero y colaborador Ladrada, y sus innumerables libros y legajos. Las Casas legará en 1559 sus manuscritos al Colegio, una de las dos escuelas más prestigiosas de teología de la Orden[12], comprometiéndose el Colegio en contrapartida no divulgar estas obras hasta después de una prudente espera de cuarenta años. Finalmente, diversos testimonios nos informan que a la muerte de Las Casas en Madrid en 1566 su cadáver fue trasladado para ser enterrado en San Gregorio de Valladolid, precisamente en la misma capilla en que se desarrolló la Controversia (de nuevo volvemos a ella), de conformidad con este contrato de 1551, que estipulaba que el Colegio debía encargarse de su sepultura.

Valladolid, capital a la sazón

Pero, ¿por qué convocó Carlos V la Controversia en Valladolid? Mientras esperaba de ella orientaciones precisas, se encontraba en aquel momento en sus posesiones de Alemania y Austria, principalmente en Augsburgo e Innsbrück. Y no tenía previsto abandonar antes de largo tiempo aquellas posesiones imperiales en las que también disponía de consejeros de primer orden, capaces de decidir en un debate semejante. Entre ellos se encontraban el obispo franco-borgoñón (del Franco Condado), más tarde cardenal de Granvela, al que su hijo Felipe II nombrará después secretario de Estado de España. Y

si deseaba que el debate tuviera lugar en España, ¿por qué no elegir Sevilla para albergarlo, sobre todo teniendo en cuenta que Sevilla era la mayor ciudad castellana de la época, además de metrópoli de todos los lazos con América, cuyo monopolio tenía reservado?

La respuesta es sencilla: la capital política y administrativa de España era entonces Valladolid, como lo había sido con frecuencia en los años y siglos anteriores. Allí se habían instalado en 1550 los regentes de España designados por Carlos V, ausente: su hija María y su yerno Maximiliano, que ostentaban el título de reyes de Bohemia. Allí estaban instalados los grandes consejos consultivos y ejecutivos reales de España: el Consejo Real supremo, el Consejo de las Órdenes militares y el Consejo de Indias, entre otros, que tenían bajo su responsabilidad los asuntos de América. Allí se encontraba Bartolomé de Las Casas, por aquel entonces en el convento dominico de San Pablo, contiguo al Colegio de San Gregorio. Allí se encontraba el doctor Ginés de Sepúlveda, desempeñando sus funciones de capellán y de cronista imperial en la Corte de los regentes. Allí, o muy cerca de allí, en Salamanca, se encontraban los grandes teólogos dominicos y franciscanos elegidos para formar parte de la junta que debía juzgar la Controversia.

Por consiguiente, el debate tenía en Valladolid su sede ideal, hasta el punto de que, para acudir a las sesiones, los miembros de los Consejos reales no tendrían más que atravesar la pequeña plaza que separaba sus despachos del bloque formado por el convento de San Pablo y el Colegio de San Gregorio, dado que la Corte y sus servicios se hallaban instalados en los palacios que bordean el sur y el este de esta pequeña plaza. Por ejemplo, el antiguo palacio señorial de Juan de Vivero, donde se casaron Isabel y Fernando, luego ampliado y enriquecido y hoy Capitanía general; el palacio donde nació el futuro Felipe II, hoy Diputación provincial: dos elegantes palacios, notable uno por su finísimo y grande patio italiano decorado con medallones, el otro por su patio y su hermosa ventana de ángulo. De este modo, los miembros de los Consejos reales podían, sin desplazamientos ni pérdida de tiempo aparte de la duración de las reuniones, continuar su trabajo durante las sesiones. En cuanto a los teólogos dominicos de la junta, se encontraban en su casa, como ya hemos visto, en San Pablo y San Gregorio.

Una ciudad hermosa y feliz

Villa principal de Castilla la Vieja y León, el tronco más antiguo, auténtico y firme y, a la sazón, el más rico y poblado del árbol español, Valladolid tenía 38.000 habitantes según el censo de 1530. Es decir, entre dos y cuatro veces más que las otras ciudades de Castilla la Vieja y León: Medina del Campo no tenía sino 20.000 habitantes, Segovia no reunía más que 15.000, Salamanca sólo 13.000, Medina de Rioseco 11.000, Ávila 9.000 y Burgos 8.000. En 1541, el conjunto de Castilla, incluyendo Castilla la Nueva con Toledo y Andalucía con Sevilla, albergaba no menos del 85% de la población española: unos 6.300.000 sobre un total de 7.400.000. El 15% no castellano, apenas una migaja, se extendía por el resto del territorio español: Navarra, Aragón, Cataluña, el Levante valenciano y Canarias. Y aun teniendo Sevilla en 1530 una población ligeramente superior a la de Valladolid, con 45.000 habitantes, por su situación se hallaba mucho más alejada del centro. Y Valladolid, ciudad principal de la parte más poblada de España, que se extendía desde el Atlántico cantábrico por el norte hasta el Tajo por el sur, bien situada en el centro, se había ganado su papel de capital. Por lo que se refiere a Madrid, no era por aquel entonces más que un pueblo de 4.000 habitantes.

Capital por derecho propio, Valladolid lo era también por la riqueza y la vida que la rodeaban y animaban. Estaba bordeada por el norte por las más ricas tierras de cereal de España, las de la vasta Tierra de Campos, cuya producción excedentaria les permitía exportar hacia las regiones de la periferia. Aún más cerca, por el sur, se hallaban los ricos viñedos de la Ribera del Duero, que producen hoy en día el Vega Sicilia, el vino más solicitado de España. Alrededor de la villa despuntaba un auge de la vida campesina, comenzado en tiempos de los Reyes Católicos y al que el capitalismo urbano había contribuido. Numerosos pueblos se habían enriquecido. En las zonas de pastos, la llegada en primavera y el esquileo de enormes rebaños trashumantes de ovejas merinas «movían tales fortunas», dice Ramón Carande, que explican la presencia de monumentos grandiosos en ocasiones en simples pueblos. Un pujante crecimiento demográfico alimentaba este desarrollo. Entre 1541 y 1591[13] esta parte de la Península pasaba de tener 15 habitantes por km^2 a tener 30, mientras que Andalucía se estancaba a pesar del tráfico con América, mucho

menos decisivo de lo que se suele decir. La propia provincia de Valladolid era con mucho la primera de toda España con sus 24 habitantes por km² desde 1541.

Dentro de la propia ciudad, la actividad era viva. Todo lo que señalaba la grandeza de España confluía en ella: Isabel la Católica, ya se ha dicho, se casó allí. Allí murió Colón. Felipe II, ya lo hemos visto, nació allí. Cervantes vivió allí. Allí fue recibido Carlos V a su llegada a España con cuatro meses de espléndidas fiestas, en 1517-1518. Los estudiantes afluían a su universidad y a su colegio mayor de la Santa Cruz, otro hermoso edificio en el que el gótico isabelino se entremezclaba con el estilo renacentista puro. Allí se fabricaban tejidos verdes y marrones para uniformes. La calle de la Corredera era tan famosa en toda España por el comercio y el crédito como las gradas de la catedral de Sevilla, un hervidero de actividad similar. Lo que es más, como indica Braudel, Valladolid era la capital financiera del imperio hispano. Allí se negociaban los grandes préstamos a la Corona, «y el ritmo de las ferias internacionales de Castilla, a sus puertas, fijaba sus vencimientos».

La riqueza suplementaria inducida por la presencia de la corte, los Consejos reales y la Chancillería de Valladolid, tribunal supremo, cuya jurisdicción abarcaba toda la mitad norte de España, fluía por doquier. Un artesanado de lujo trabajaba para satisfacer a tan alta clientela. Lo que es más, Braudel señala que «ya en 1545, Pedro de Medina se admira del número y la riqueza de las casas nobles de Valladolid». Muchas de ellas subsisten hoy en día, tal como el palacio de Fabio Nelli, construido en 1541, perfecto ejemplo de residencia urbana, y el palacio del marqués de Valverde, situado justamente enfrente, construido en 1503 y decorado con atlantes. En cambio, no queda nada de las entrañables casas comunes de adobe y vigas de madera, desaparecidas en el tremendo incendio de 1561 que destruyó todo lo que no era de piedra. Pero en 1550, en el momento de la Controversia, aún estaban allí, especialmente alrededor de la venerable iglesia de Santa María la Antigua con su campanario románico del siglo XII. La ciudad estaba agradablemente oreada por sus numerosos huertos y jardines interiores y por otros que, por todo el lado oeste, alcanzaban las orillas del Pisuerga. Había pan, carne, aves, mantequilla y quesos, frutas y cremas pasteleras de primera calidad y en abundancia. El portugués Pinheiro da Veiga, quien no había visto nada

parecido en Lisboa, según propia confesión, se maravillaba de todo ello poco más tarde. Y la vida era barata para todos, ya que los precios eran los mismos que antes de la inflación. En resumen, se trataba de «el buen tiempo pasado». Y además, según ha probado Bennassar, España poseía entonces la «mejor seguridad social» de Europa: una poderosa red protectora de la Iglesia.

Cultura, pero también esclavitud

La cultura intelectual, particularmente la de la memoria colectiva cultivada por la historia, encontraba también en Valladolid una interpretación en las oficinas-talleres de editores e impresores. Así, Fernández de Córdoba imprimirá la edición original de la segunda parte de la *Historia general y natural de las Indias*, de Fernández de Oviedo (1557), las obras de Domingo de Santo Tomás (1560) *Gramática* y *Vocabulario* del quechua, la lengua de los incas, y una de las primeras recopilaciones de romances viejos (1572). O Sebastián de Cañas, que publicará una de las dos únicas y rarísimas ediciones antiguas de la *Crónica general* de la Edad Media española (1604). Estas publicaciones contribuyeron a lograr un nivel elevado de la difusión de la lectura «al menos en pie de igualdad con Francia», como subraya Pierre Chaunu.

En Valladolid, la memoria social iba asociada a la belleza gráfica mediante la producción masiva, necesariamente única en España (fuera de la pequeña producción de Granada, sede de la otra Chancillería), de los talleres de caligrafía en pergamino, de miniaturas pintadas y de encuadernaciones en cuero estampado y dorado, que reproducían y adornaban para los interesados muchos de los textos de los innumerables procesos judiciales y cartas de nobleza otorgadas por las siete salas de la Chancillería (tribunal supremo real), en piezas a menudo muy bellas que se disputan los coleccionistas de hoy en día: las cartas ejecutorias que los representantes de las autoridades locales debían colocar sobre su cabeza como señal de sumisión a lo que en ellas se ordenaba. Y en la época misma de la Controversia, un nutrido grupo de nuevos cruzados del arte venidos de la Europa del norte se dirigía hacia Valladolid. Allí esculpieron Diego de Siloé, hijo de flamenco, y Guillén de Holanda la historiada sillería del coro del monasterio de San Benito, cabeza de la orden benedic-

tina en España y modelo de su reforma durante el reinado de Isabel la Católica, al tiempo que el francés Juan de Juni (Joigny) esculpía el gran retablo y la sillería historiada de la futura catedral. Este francés dejará en Valladolid dos de sus obras maestras en madera policromada: la Virgen de los Cuchillos y el grupo del Entierro de Cristo. La cultura y el arte religioso de la ciudad estaban siempre en su cenit durante aquella época.

Sin embargo, existía una nota negativa: una cierta esclavitud doméstica subsistía aquí y allá en Valladolid, en las grandes casas, del mismo modo que en otros lugares en torno al Mediterráneo, sobre todo en Nápoles, en Toscana y especialmente en Venecia, así como en la misma Roma vaticana[14]. En Valladolid esta esclavitud se practicaba con moderación. Los esclavos estaban bien alimentados y bien tratados, y a menudo eran liberados por sus amos cuando éstos redactaban sus testamentos. Esta esclavitud residual de moros y algunos negros hechos prisioneros en las luchas contra el Islam no era sino una réplica a la esclavitud que el propio Islam, turco o de Berbería, imponía a los españoles que hacía prisioneros, o a los que pura y simplemente capturaba en las correrías llevadas a cabo en las costas españolas o contra los navíos que surcaban el Mediterráneo. Así fue como Cervantes, el autor de *Don Quijote*, fue capturado en un barco frente a Marsella y enviado como esclavo a Argel.

Incluso los muy religiosos y nobles caballeros de Malta, que combatían en el mar contra el Islam, practicaban esta forma de esclavitud-réplica. Y en el caso de que fuesen españoles, lo cual era frecuente, contribuían al beneficio de sus familias a través del regalo de los esclavos que hubieran capturado. Por ejemplo, hizo donación de esclavos a su familia otro Cervantes, Gonzalo Gómez de Cervantes, almirante y gran senescal de la orden de Malta.

Sensibilidades distintas de las nuestras

Por consiguiente, tal esclavitud-réplica, por lo demás muy limitada en cuanto a número y carácter, no era simplemente una pura explotación social, aunque, de todas formas, era esclavitud, lo cual tiene su importancia con respecto a la Controversia que nos ocupa. Para el español de la época y para el hombre mediterráneo en general, la idea de un destino de servidumbre apli-

cado a los indios no era tan poco habitual ni tan chocante como lo es hoy en día para nosotros, al menos si se trataba de una servidumbre transitoria y que intentaba ser moderada y paternal. Ahora bien, según ciertos comentaristas ésta era la idea de Ginés de Sepúlveda. Es más, el propio Las Casas había recibido de su padre un esclavo indio (ilegal) durante su juventud sevillana, tal como él mismo cuenta en su *Memorial de remedios.* Incluso recomendó el uso de esclavos «negros o blancos» en América para aliviar a los indios en su trabajo al servicio de los españoles. Finalmente, cuando se incorporó a su diócesis de Chiapa, en México, trajo «con él, sin pagarles, varias docenas de porteadores [indios], cargados de paquetes llenos de pesados legajos»[15]. Aunque se tratara de los legajos del protector de los indios, constituía por su parte, al menos de forma ocasional, la práctica de una forma de esclavitud.

Hemos visto cuánto mérito tuvo Isabel la Católica al rechazar desde el primer momento y de forma absoluta, como ya indicaremos, la esclavitud de los indios que deseaba imponerle Colón, muy mediterráneo también en eso. Pues bien, Carlos V, aunque se encontrara el camino señalado, tuvo también un gran mérito al confirmar esta prohibición de la esclavitud, también de forma absoluta, ocho años antes de la Controversia.

Otra cuestión en la que nuestra sensibilidad difiere de la de la época: la problemática americana no tenía de ninguna forma, para el español contemporáneo de la Controversia, la importancia que nosotros le damos. Porque nosotros somos conscientes de la importancia que han adquirido más tarde América y la colonización europea. Hay un primer hecho sorprendente: la ausencia en el seno de la junta de la Controversia, que sin embargo se había reunido para tratar, esencialmente, el tema de las conquistas, de miembros de otro gran Consejo consultivo y ejecutivo real: el Consejo de la Guerra. Y aún más sorprendente es el hecho de que esta asombrosa ausencia se tomara como algo normal.

Conquistas de particulares, al margen del Estado

El caso es que las conquistas en América no hicieron entrar en acción ni implicaron directamente al Estado español como tal a través de su encarnación más efectiva, es decir, su alto aparato

militar. Habían sido, y seguirían siendo tras 1550, empresas de particulares en lo más esencial, que no se confundían con el Estado. Se trataba de aventureros que organizaban, financiaban, armaban y desarrollaban sus propias empresas por propia iniciativa, en ocasiones sin tomar para nada como referencia a la monarquía y al Estado español. Este fue el caso de la conquista de Chile por Valdivia en 1550; el caso de la conquista de México por Cortés a partir de 1519, sin haber recibido esta misión ni pedido autorización, sin ninguna ayuda del aparato militar nacional. Su compañero Bernal Díaz del Castillo lo recuerda en su crónica de esta conquista: «México se descubrió a nuestro cargo, sin que Su Majestad tuviera conocimiento de ello». Diez años después de Cortés, en 1529, Pizarro sí recibió autorización y fue enviado por la monarquía española a conquistar el Perú, pero no dejó de ser una concesión otorgada a un particular sobre el cual recaía el deber de financiar, armar y conducir él mismo su propia fuerza de conquista.

Además, estas fuerzas de conquista, todas ellas individuales y particulares, son ínfimas en comparación con el conjunto del cuerpo social y militar de la nación española. Cortés partió de Cuba para conquistar México con 119 marinos y 400 soldados. Pizarro partió de Sevilla para conquistar el Perú con 160 hombres. ¿Qué es eso comparado con las levas de 100 a 200.000 hombres que permitieron a la España de Carlos V abatir el poderío francés en Pavía en 1525, enfrentarse a la formidable potencia turca de Solimán el Magnífico en 1532 ante Viena y en el Mediterráneo y marchar contra Túnez en 1535 o Argel en 1541? Esas levas que, mandadas por el españolísimo duque de Alba tras un titánico esfuerzo para reclutar, equipar, financiar y concentrar las fuerzas, le permitieron, por último, hacer frente a la gran revolución de la Reforma protestante y destruir sus ejércitos en Mühlberg en 1547. Frente a eso, los exiguos grupos de los conquistadores de América no eran nada o casi nada.

Para dar una idea concreta de esta desproporción radical basta con señalar que en Mühlberg, sólo la infantería española contaba con 50.000 hombres y que unos años más tarde España y sus aliados reunieron sólo para la batalla naval de Lepanto en 1571 no menos de 50.000 hombres embarcados. En ambos casos debe sumarse a cada una de estas cifras otros 25.000 hombres: en el primer caso, por la caballería, la artillería, los artificieros y los

ingenieros; en el segundo, por los remeros, sus mandos y los marinos. Por aquel entonces, las armadas de España en el Mediterráneo eran por sí mismas «verdaderas ciudades viajeras», escribe Braudel.

El conjunto de la nación apenas participó

Una vez realizadas las mayores conquistas americanas, en 1525 en el caso de México y el 1540 en el del Perú, ¿participó la sociedad española en su conjunto en el desarrollo de estas aperturas, una vez superado este primer momento de empresas particulares y al margen del Estado? De nuevo la respuesta es que nada o casi nada. La empresa americana continuó siendo algo completamente secundario. De hecho, los españoles, que en cuanto al exterior se sentían mucho más atraídos por su rica Italia, su rico Flandes e, incluso, su rico imperio de Alemania, le volvieron la espalda. No hay más que ver las cifras de los pasajes de españoles hacia América durante los años de la Controversia, 1550 y 1551, y los dos años que les precedieron. Son ínfimas, más aún que las exiguas tropas de Cortés y Pizarro. Aquí las citamos tal como las ofrece el especialista en la historia económica de la época, Ramón Carande[16]: 21 personas en 1548, 43 en 1549, 59 en 1550 y 38 en 1551. Ciertamente, se trata de cifras oficiales de emigrantes que, aunque inventariadas cuidadosamente por la Casa de Contratación de Sevilla, que controlaba estrictamente las flotas y concedía los permisos de embarque, pudieron haberse superado en realidad. Pero aunque las multiplicáramos por tres, contando con los pasajeros clandestinos, algo que por definición no puede probarse ni contarse exactamente, tendríamos una centena de personas por año para toda España. Una miseria. Una nadería. Y, si tenemos en cuenta que el 40% de estos emigrantes provenían de Andalucía y Extremadura, resulta que los bien poblados territorios de Castilla la Vieja y de León de Valladolid, en pleno crecimiento demográfico, no quedaban afectados más que por cifras mínimas y despreciables.

En el debate sobre la cuestión americana la sociedad española, de hecho, no se comprometió. Para esta quintaesencia de Europa, altamente civilizada y desarrollada, que se abría directamente a los más ricos territorios europeos, que sin ser españoles eran suyos, América no era sino un débil espejismo lejano. Un

espejismo que se sabía sobre todo miserable y carente de interés. Es preciso ser conscientes de ello: América no interesaba apenas a los españoles de la época.

Dos confirmaciones sorprendentes

Disponemos a este respecto de una primera confirmación que se remonta hasta el origen de lo que demasiado a menudo tomamos por el atractivo de América. En 1496, Colón, aun ostentando los laureles del descubrimiento, tuvo enormes dificultades para reunir un grupo para su tercer viaje. Tras un año de buscar candidatos para la aventura americana sus barcos continuaban casi vacíos. No logrará llenarlos hasta que, finalmente, una decisión de los Reyes Católicos venga a sacarle del apuro poniendo a su disposición a los condenados por la justicia, incluso a los culpables de homicidio, cuyas penas quedaban conmutadas si se embarcaban con él. A partir de 1505 los españoles no ignoraban que en América tenían muchas más posibilidades de encontrar la muerte, la enfermedad o la peor de las miserias que de hacerse ricos. Lo observó el propio Las Casas: de los 2.500 españoles que en 1502 llegaron con él a las Antillas en la flota de Ovando, un excepcional esfuerzo de colonización por parte de la Corona, ninguno salió indemne. Más de mil murieron y los otros cayeron enfermos de hambre y de privaciones. En esas condiciones, ¿para qué abandonar la próspera Castilla?

Ciertamente, los españoles se dejaron tentar levemente durante el período de 1534 a 1539 por la llegada de los tesoros obtenidos de los imperios azteca e inca, aunque no de los súbditos de tales imperios, bastante más pobres que el castellano medio. Es entonces cuando el número de partidas hacia América alcanza su cima: 1.500 partidas por año de media, una cifra todavía relativamente pequeña si la comparamos con los más de seis millones de castellanos del momento. Pero tras 1540 el número de partidas se redujo considerablemente. ¡En 1541, según cifras de Carande, no se produjeron más que dos! Y es que después de 1538, una vez agotados los tesoros imperiales, reapareció la situación americana con sus extremados riesgos, que hacía que el asunto no valiera la pena. El Perú estaba bañado por la sangre de las luchas fratricidas que hicieron desaparecer a sus dos grandes

conquistadores, Almagro y Pizarro. Se sucedían sin cesar los levantamientos, reprimidos con dureza, de los inmigrantes españoles contra los representantes del poder real. Por su parte, México veía peligrar la paz de una balbuceante colonización con la «guerra a sangre y fuego» del Mixtán, desencadenada por los caxcanos y los formidables chichimecas.

Una segunda confirmación de la atonía de la atracción americana nos la proporciona la literatura de gran difusión, la de las canciones en versos asonantados, los romances, a los que el pueblo castellano era muy aficionado y que «se imprimió y reimprimió constantemente en pliegos sueltos»[17] para ayudar a su recitación. Pues bien, el *Romancero*, «Ilíada de España» según Víctor Hugo, recopilación de romances realizada por primera vez en 1548 y 1550 dentro del *Cancionero de romances*, no incluye ninguno de tema americano. En España, donde todo se canta, a nadie se le ocurrió cantarle a América. A esto se suma una observación significativa: en el *Cancionero de romances* se encuentra uno ligeramente anterior al período que estudiamos, «Sevilla la realeza» (1539), de una fuerza «impresionante»[18], al decir de Marcel Bataillon, con quien hemos tenido el honor de estudiarlo. Pero este romance traduce la verdadera atracción que movía entonces a la masa de los españoles: es una vibrante llamada a la lucha de la Cristiandad contra el Turco; una llamada dirigida especialmente a los que entonces contaban en España. A nadie se le ocurrió una llamada semejante a la Conquista de América. Otra observación coincidente: Europa, al contrario que América, tenía tanto atractivo para la España de entonces que las dos primeras ediciones en español del *Cancionero de romances* se hicieron en Flandes, en Amberes, porque así estaban seguras de encontrar «un buen y pronto despacho» en una población de origen español entonces tan numerosa[19].

Nivel de la información sobre América

Por su parte, el interés del público culto de la España anterior a 1550 se había vuelto hacia América gracias a diversos apuntes y obras publicadas. Pero unos y otras eran poco abundantes, y su contenido descriptivo y positivo no alimentaba en absoluto una discusión, un debate vivo como el de la futura Controversia

de Valladolid. Las historias de las ciudades de España más leídas ignoraban América casi por completo. En su artículo documentado sobre «Toledo y el Nuevo Mundo en el siglo XVI», publicado en 1966, Javier Malagón señala, por ejemplo, que «en las historias de Toledo no encontramos sino ligeras referencias al descubrimiento de América, y sólo una que otra mención de algún hijo de la ciudad que pasó a Indias».

Una primera historia de la Conquista acababa de publicarse antes de 1550 dentro de la edición que venía a completar a las de 1526 y 1535: la *Historia general y natural de las Indias*, del cronista imperial Fernández de Oviedo (Salamanca, 1547). Los protagonistas de la Controversia de Valladolid se lanzaron sobre ella: Sepúlveda para tomarla como referencia y Las Casas para rechazarla violentamente. Pero este libro, obra de un testigo directo que conoció a numerosos conquistadores y tierras indias, no es en sí mismo una obra de controversia. Oviedo, como ha señalado Américo Castro, el gran profesor de Princeton, se limita a «narrar o describir, sin más, lo acontecido o existente en las nuevas tierras».

Si alguna obra representativa de la cultura española de la época adopta alguna posición sobre la Conquista, aunque sea de forma incidental, lo hace en un sentido positivo, en elogio de la Conquista y de los conquistadores, en razón de la inmensa evangelización que permitieron. De este modo, tenemos las *Obras* de Francisco Cervantes de Salazar, publicadas en Alcalá de Henares en 1546, que reúnen textos de los más prestigiosos humanistas españoles de la época, los «maestros de la nación»: Pérez de Oliva, rector de la universidad de Salamanca; Ambrosio de Morales, futuro preceptor de Don Juan de Austria, ilustrador de la lengua castellana e historiador de los orígenes de España; Alejo Venegas, perfecta encarnación del Humanismo toledano; Luis Vives, émulo de Erasmo; el mismo Cervantes de Salazar, que pronto sería rector de la universidad de México y el primer gran escritor americano. Porque Cervantes de Salazar dedicó estas *Obras* nada menos que al conquistador Cortés en una larga carta-dedicatoria, hoy cabalmente reproducida por la Biblioteca hispano-americana de Medina, en la que Cortés recibe incluso el título de «nuevo san Pablo». He ahí un testimonio importante de la opinión culta de entonces. Y los grandes editores españoles seguirán reimprimiendo estas *Obras* de Cervantes de Salazar hasta el siglo XVIII (Madrid, Sancha, 1772).

Debate confidencial en círculos reducidos

Ciertamente hubo en España, posteriormente a 1510, un debate vivo y profundo sobre la Conquista y el destino de los indios, que estudiaremos con detalle en el próximo capítulo. Un debate que constituye un antecedente directo y casi completo de la Controversia de 1550-1551. Pero no apareció en las publicaciones ni llamó la atención de la opinión pública, sino que se desarrolló de forma confidencial, confinado en círculos reducidos: la Corte real, una parte de la universidad de Salamanca, la alta administración americana, ciertos religiosos conventuales o evangelizadores y, en ocasiones, las Cortes.

Es decir, el debate tuvo lugar en los medios en los que, durante los años de Fernando el Católico y el regente Cisneros (a partir de 1515), desarrolló Las Casas una acción reivindicativa infatigable y encarnizada en favor de los indios y contra los conquistadores a fuerza de innumerables cartas, memoriales e intervenciones personales. Pero en 1550 el propio Las Casas aún no había publicado nada. Su primera colección de tratados sobre la materia no aparecerá hasta 1552 en Sevilla, por lo demás en ediciones subrepticias, desprovistas de la licencia real requerida. Las Casas tendrá que correr con los gastos de estas ediciones, hasta tal punto el éxito de ventas de las mismas era incierto dado el desinterés general por América. En los catorce años que le quedaban de vida no volvió a publicar ninguna otra obra.

Del mismo modo, el tratado de su primer precursor, Matías Paz o de Paz, también dominico y uno de los inspiradores del primer grupo de leyes protectoras de los indios, las leyes de Burgos de 1513, también permaneció inédito hasta... 1933.

Lo que es más: en 1550, las famosas *Relecciones* de 1539 del dominico Francisco de Vitoria, que definían los verdaderos y justos títulos de la conquista y los límites de la colonización como el derecho y el deber de la evangelización, permanecieron relegadas al estrecho círculo de una parte de la universidad de Salamanca. Por otra parte, no conocemos ningún texto redactado por el propio Vitoria. Incluso las notas manuscritas de sus oyentes, que rápidamente empezaron a circular en ciertos ambientes universitarios y religiosos, fueron prohibidas o recogidas desde 1539 por orden de Carlos V. No serían publicadas por primera

vez hasta 1557, de forma significativa no en España, sino en el extranjero, en Lyon. Y en latín.

El único texto notable publicado en España antes de 1550 acerca de los títulos y derechos de la Conquista es el del maestro franciscano Alfonso de Castro, profesor de la universidad de Alcalá y después de la de Salamanca, *De iusta haereticorum punitione*, publicado en 1547. Pero, por una parte, se trataba de un denso texto latino que no podía alcanzar al gran público; por otra, como su título deja entrever, no trata sobre América y los indios sino de forma secundaria e incidental. Opinaba, por cierto, no como Las Casas sino como Sepúlveda: la idolatría es causa de guerra justa, una vez hecha la amonestación previa a abrazar la fe cristiana.

La única intervención pública favorable a la opinión de Las Casas antes de 1550, fuera de las leyes y cédulas reales de parecida intención, es una declaración de las Cortes de Valladolid en 1541. Se debió con seguridad a una intervención del propio Las Casas, residente en la villa por aquel momento, en el convento de San Pablo. Las pocas personas que tenían acceso a declaraciones como ésta, destinada únicamente al rey, pudieron leer en ella la petición hecha al emperador de que «mande remediar las crueldades que se hazen en las Indias e contra los Indios, porque dello será Dios muy servido, y las Indias se conservarán y no se despoblarán como se van despoblando».

Una monarquía apostólica

Tal es el marco concreto y abstracto, físico y moral, social y nacional, individual y colectivo en el que se desarrollará la Controversia de Valladolid. Pero el esbozo de este marco quedaría gravemente incompleto si no contáramos también con el universo particular que dio a la Controversia competencia especial, exclusiva, carácter exacto y una justificación. Este universo particular es el elemento más ignorado en relación con la época y con el asunto, siendo como es su elemento constitutivo. Una ignorancia que es particularmente profunda fuera de España, donde la amalgama asfixiante en el campo de la historia del laicismo a la francesa o del liberalismo protestante de hoy en día con un catolicismo entendido como única y directamente roma-

no y ultramontano nos impide ver, e incluso concebir, este enorme hecho histórico: la monarquía española, por lo que se refiere a América, estaba revestida de poderes apostólicos por delegación o vicaría definitiva otorgada por Roma. Por tanto, era responsable ante ella misma de la evangelización y del gobierno cristiano de los indios.

Así, inmersos en la ignorancia imperante, no cesa de aumentar el simplismo de los productores de películas o emisiones de televisión, subproducto de esa amalgama asfixiante a la que nos referíamos, que nos proponen absurdas fabricaciones mediáticas sobre los asuntos referentes a la antigua América cristiana en las que figura siempre en primer plano y en último término un apetitoso y temible personaje: un cardenal con veste roja, inquisidor al servicio del Papa o que toma decisiones en su nombre en materia de asuntos americanos. Cuando resulta que ningún cardenal podía estar, ni jamás lo estuvo, encargado de una misión semejante, pues desde Alejandro VI en 1493 y Julio II en 1508 los papas habían delegado en los reyes de España, mediante solemnes bulas, sus poderes y responsabilidades en esta materia, por lo que los soberanos sentían el peso correspondiente en su conciencia y se esforzaban sin cesar por actuar en consecuencia.

Esto se ha convertido en una obsesión de nuestra subcultura de masas. ¿Se pretende que conozcamos a través de una película en color, muy hermosa por otra parte, las «reducciones» jesuitas del Paraguay? Pues los realizadores ingleses ruedan la película *La Misión*, que gira en torno al inevitable cardenal con veste roja, enviado por el Papa a decidir sobre toda cuestión, cuando jamás ha existido cardenal semejante. Y es que no podía haberlo jamás en las reducciones, una institución no de la Iglesia sino de la monarquía española en tanto que dotada de competencias específicas de evangelización y de organización civil. ¿Se pretende hacernos revivir, gracias a una buena interpretación, la Controversia de Valladolid? Pues ahí tenemos una emisión de la televisión francesa que se considera buena, ya que vuelve a emitirse, y que no es sino una «lamentable fabricación»[20] de Jean-Claude Carrière, falsa de principio a fin, como veremos, donde nos volvemos a encontrar con el cardenal de veste roja encargado de desentrañar para el Papa los misterios del asunto, todo ello ante una junta de títeres cuya única función es figurar reverentemente ante la púrpura, llenando la sala. Tampoco allí hubo nunca

tal cardenal ni pudo haberlo: la información estaba destinada exclusivamente al rey de España, que tomaba la decisión en persona. Los miembros de la junta no eran figurantes, sino colaboradores o consejeros del rey, auténticos jueces encargados de iluminar la decisión real tanto en lo espiritual como en lo temporal mediante su opinión.

En las bulas

Con el fin de terminar con esta calamitosa ignorancia, reseñamos brevemente las disposiciones de las bulas pontificias que sitúan la Controversia en su lugar y le proporcionan sus cimientos. En relación con las nuevas tierras, cuya soberanía concedió el Papa a los reyes de España, encargándoles de su evangelización, el Papa ordenó a dichos reyes, «en virtud de la santa obediencia», que enviaran (*destinare debeatis*) misioneros «probos, doctos y experimentados»[21]. De este modo el Papa confiaba, delegaba en los reyes de España una función fundamental de la Iglesia, una función propiamente eclesiástica: la de «ir a enseñar y bautizar a todos los pueblos». Naturalmente, de ello se deriva para los reyes de España la obligación de elegir misioneros efectivamente «probos, doctos y experimentados», ocuparse de que los hubiera en número suficiente, de su distribución, sus viajes y su mantenimiento, como confirma de forma explícita la bula *Omnimoda* de Adriano VI en 1522.

Lógicamente, el Papa concedió a continuación a los reyes de España los diezmos exigibles a los habitantes bautizados de las nuevas tierras, en todas las nuevas iglesias fundadas y dotadas por los reyes[22]. Los reyes de España recibían así una nueva función propiamente eclesiástica: la de beneficiarse del impuesto bíblico destinado a sufragar los gastos del culto. Y esto, «a perpetuidad», precisó el Papa. También lógicamente, Roma concedió a los reyes de España el derecho de patronato y de presentación de las personas idóneas para ocupar los obispados y beneficios (funciones) de las nuevas tierras, mientras que prohibía toda construcción y fundación canónica de iglesias, capillas u otros lugares de culto sin el consentimiento expreso de los reyes[23]. Así pues, serán los reyes de España quienes en realidad elijan a los obispos y cualesquiera otros responsables eclesiásticos de América, mientras

que el Papa se contentará con instituir canónicamente a los hombres por ellos elegidos. Los reyes tendrán la exclusividad en la determinación de los lugares de culto, no pudiendo establecerlos en América ningún responsable eclesiástico sin su consentimiento. Incluso la capacidad de fundar diócesis en América, de fijar sus límites y de hacer cualquier modificación se concedía a los reyes «tantas veces como lo juzgaran necesario»[24].

Como se puede observar, no exageran en absoluto los expertos en derecho canónico que se refieren a una verdadera «vicaría apostólica» sobre toda América puesta en las manos de los reyes de España. Por ejemplo, el franciscano aquitano Jean Foucher, doctor en derecho canónico por la universidad de París, misionero en México, donde murió en 1572, lo señala así en su célebre *Itinerarium catholicum*. Aún con más precisión lo recoge en su *Comentario* de una bula de Paulo IV de 1555, en el que escribe que el Papa confirmaba que los reyes de España, en lo que se refiere a América, «ordenaban por sí mismos aquello que juzgaban ser la utilidad de la Iglesia, como si ésta emanara de ellos». Poco importaba que otro canonista franciscano de gran influencia, Manuel Rodríguez, profesor de derecho canónico de la universidad de Salamanca, prefiriese la fórmula de «delegación apostólica» a la de «vicaría apostólica» en sus *Questiones regulares et canonicae*, publicadas en Salamanca en 1598, porque el fondo de sus observaciones seguía siendo el mismo. De este modo, el Consejo de Indias, ante el que se desarrolló la Controversia de Valladolid, no sólo ejercía, en nombre de los reyes de España, el gobierno temporal de América, sino también el gobierno eclesiástico y apostólico.

En los hechos

Lo que antecede no estaba reducido a las bulas, sino que también lo corroboran los hechos. Si nos remitimos a las decisiones reales o tomadas por el Consejo de Indias durante los años de la Controversia de Valladolid, nos encontramos aquí y allá, en sólo algunos meses[25], y entre otras muchas decisiones semejantes, con las siguientes:

— el 13 de junio de 1551, presentación al Papa de la transferencia del obispo Juan de Barrios del obispado de Río de la Plata al de Santa Marta, en Nueva Granada, actual Colombia;

— el 10 de noviembre de 1551, entrega a su favor de la mitad de los diezmos del obispado de Santa Marta;

— el 1 de junio de 1551, orden del comisario general franciscano en México de enviar instructores religiosos al Perú;

— el 1 de mayo de 1551, orden a los funcionarios reales de la Casa de Contratación de Sevilla de pagar a los muleros que habían transportado a Sevilla los libros, ropas y otros suministros necesarios de 85 religiosos que iban a partir hacia el Perú; además, que les reservaran los mejores camarotes para el viaje en barco;

— también el 1 de mayo de 1551, orden a los funcionarios reales de Tierra Firme (Panamá) de preparar los animales de carga necesarios para transportar los bultos de los religiosos y las cabalgaduras de éstos con vistas a la travesía del Istmo de Panamá en su camino hacia el Perú;

— y también el 1 de mayo de 1551, circular a los arzobispos y obispos de América instándoles a ayudar y favorecer de todas suertes a los mencionados religiosos;

— el 10 de noviembre de 1551, orden a los funcionarios de la Casa de Contratación de pagar 20 ducados para la compra de libros a un religioso llegado al Yucatán, y de que le compraran, a él y a cada uno de los quince religiosos que le acompañaban, un hábito, una túnica y un manto;

— el 16 de agosto de 1551, orden a los mismos funcionarios de pagar el pasaje, en una de las flotas de Indias, de otro grupo de religiosos, enviados éstos a Veracruz (México);

— el 8 de agosto de 1551, donativo de 1.000 pesos (ducados) al convento de Puebla, en México, para ayudar en la edificación de su iglesia;

— el 9 de diciembre de 1551, orden a los funcionarios de la Casa de Contratación de entregar 300 pesos de oro a un religioso con vistas a la construcción de un convento en Mérida (Yucatán), y 100 pesos de oro para su hospital;

— el 8 de agosto de 1551, orden a los funcionarios reales de México de pagar 200 ducados por año al colegio franciscano abierto en México para los indios;

— el mismo día y a los mismos funcionarios, orden de pagar a los agustinos y franciscanos de México el vino necesario para decir misa y el aceite necesario para las lámparas que deben permanecer encendidas ante el Santísimo Sacramento.

Un examen de conciencia religioso

Si a esto añadimos que, en contrapartida a todos estos gastos de evangelización, enormes en total, el conjunto de las riquezas obtenidas en América por España, incluyendo el oro y la plata, no superará, a lo largo de tres siglos, las riquezas producidas sólo en España simplemente por la exportación de la lana de las ovejas merinas del país[26], queda claro que las preocupaciones por el interés material tuvieron poco lugar en la Controversia de Valladolid. Esto es lo contrario de lo que da a entender una calumnia inveterada que lo reduce todo a una presunta sobreexplotación codiciosa de América. La Controversia fue esencialmente un examen de conciencia religioso preparado por orden de un monarca tan vicario apostólico como plenamente evangelizador a la luz de sus responsabilidades, más aún espirituales que temporales. Un caso único en la historia.

Porque claramente, los ingleses, holandeses y franceses no se cargaron con escrúpulos semejantes. No hubo en su caso muestras de Controversia sobre los justos títulos de su presencia en América. Es cierto que ellos no habían recibido ninguna misión ni delegación pontificias imponiéndoles ningún deber primordial. Tenían el campo libre: sus justos títulos no serán sino los del conquistador y primer ocupante.

Notas

[1] Mantendremos esta denominación para mayor sencillez, a pesar de que en la época de la controversia no existía, al menos oficialmente. En efecto, en 1550 las conquistas españolas en el Nuevo Mundo recibían oficialmente el nombre de «Indias Occidentales» o también el de «Indias Oceânas».

[2] Alemania, Austria, Hungría, Bohemia, Lorena, Alsacia, etc.

[3] Georges Pillement, *L'Espagne inconnue*, Grasset, París, 1954, p. 71.

[4] Juan José Martín González, *El museo nacional de escultura de Valladolid*, León 1987, pp. 13-17.

[5] Ib.

[6] Ib.

[7] Es el caso de la guía verde Michelin *España*, 1987, p. 248, en la que el retablo se da, erróneamente, por obra de Berruguete.

[8] Hubo también en tierras españolas cruzados del arte alemanes, ingleses, italianos y, sin tardar mucho, indígenas.

[9] Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, México, 1974, p. 161.

[10] Tema de simbolismo general que recuerda María Lozano de Vilatela en su artí-

culo «El simbolismo de la fachada de San Gregorio de Valladolid», en la revista *Traza y Baza*, Madrid, 1972.

[11] La primera es una universidad laica, aunque ostente el nombre de «pontificia».

[12] Marcel Bataillon y André Saint-Lu, *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Barcelona, 1976, p. 33. El texto original en francés de esta obra fue publicado por Juillard, en París, en 1971.

[13] Como Alvaro Castillo Pintado y Bartolomé Bennassar han señalado.

[14] Ése es el caso del papa Inocencio VIII, que habiendo recibido de los Reyes Católicos en 1485 cien prisioneros-esclavos atrapados durante la reconquista de Málaga, los repartió de uno en uno o de dos en dos por su entorno y por Roma.

[15] Bataillon y Saint-Lu, op. cit., p. 48.

[16] Ramón Carande, *Carlos V y sus banqueros*, Barcelona, 1977, t. 1, p. 24.

[17] Antonio Rodríguez Moñino, *Cancionero de Romances*, Madrid, 1967, p. 9.

[18] Marcel Bataillon, «Sevilla la realeza», *Homenaje a la memoria de Don Antonio Rodríguez Moñino*, Madrid, 1975.

[19] Antonio Rodríguez Moñino, op. cit., p. 9.

[20] Opinión coincidente con la de nuestro amigo Jacques Heers, profesor de historia medieval en la Sorbona y especialista de reconocimiento universal en Cristóbal Colón, en cuya compañía hemos «visionado» esta emisión.

[21] Bulas del papa Alejandro VI, de 1493, *Inter cetera* y *Piis fidelium* entre otras.

[22] Bula de Julio II en 1503, *Eximiae devotionis*.

[23] Bula de Julio II en 1508, *Universalis Ecclesiae*.

[24] Bulas de 1513, 1518 y, de forma aún más explícita, la bula de Paulo III de 1547 para el obispo de Asunción del Paraguay. En relación con este asunto véanse las *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, Madrid, 1988, pp. 317-320, 328-331, 89, 96, 104-105, 130, 142, 150.

[25] Ib.

[26] Ramón Carande, op. cit., t. I, p. 53: «La lana trae a España, durante siglos, riqueza comparable, *mutatis mutandis*, a las remesas indianas».

II. LA CRISIS DE CONCIENCIA

La crisis de conciencia de los españoles en cuanto a sus derechos y deberes para con los habitantes de la América que acababan de descubrir no se produjo de forma inmediata, ni tampoco se desarrollaron de una sola vez todas sus implicaciones, sino que, de manera progresiva, la crisis fue haciéndose cada vez más profunda, hasta que todo quedó en tela de juicio.

Con el primer viaje de Colón no se había ido más allá del agradable idilio de un encuentro sorprendente, pintoresco y pacífico, con los rústicos indios taínos de Santo Domingo. Ya entonces, las primeras instrucciones de los Reyes Católicos a Colón, fechadas en Barcelona el 29 de mayo de 1493, no expresaban sino la alegría y las felices perspectivas de una nueva amistad fraternal. En primer lugar, la alegría cristiana de constatar que los indios estaban «muy aparejados para se convertir, ya que no tienen ninguna ley [religiosa] ni secta». En segundo lugar, las perspectivas de una nueva amistad fraterna a la que Colón tenía instrucciones de despejar el camino. En tanto que hacían todo lo posible por lograr la esperada conversión, Colón y sus hombres debían, según las instrucciones, tratarles «bien y amorosamente [a los Indios], sin que les hagan enojo alguno y procurando que tengan los unos con los otros mucha conversación y familiaridad, haciéndoles las mejores [buenas] obras que se pueda».

En ellas queda expresada con gran fuerza la habitual caridad de Isabel para con los más débiles, tiñendo de amor el poder sobre las nuevas tierras que su marido Fernando había obtenido del Papa. Pues Alejandro VI, mediante la bula *Inter cetera* de

1493, había otorgado a los reyes de España la soberanía sobre las nuevas tierras que habían descubierto para que las sometieran (*subiicere*, dice el texto latino) pero a cambio de la obligación de evangelizarlas. En efecto, el Papa recibía el reconocimiento general de los soberanos cristianos de la época como dispensador de la soberanía temporal sobre territorios infieles en los que no estaba establecida por ningún derecho anterior, a título de lo que los canonistas llamaban su «jurisdicción inmediata y universal».

Con el segundo viaje de Colón empezaron a crear conflictos estas primeras disposiciones. Para empezar, Colón se encontró con que el fortín que había construido apresuradamente en Santo Domingo había sido destruido y exterminados todos los españoles que dejó en él. O bien, como aseguraron los indios a Colón, los españoles no habían respetado el trato bueno y amoroso para con los indios prescrito por Isabel, provocando así que los indios se defendieran; o bien los indios se habían aprovechado de la debilidad de los españoles, en razón de su pequeño número y sus pocos medios, para matarlos sin ni siquiera hacer prisioneros, dado que la matanza total de los españoles sobrepasaba lo que habría sido el resultado de una simple defensa. Fuera como fuese, las relaciones puramente amorosas habían recibido un duro golpe, y la necesidad de someter realmente a los indios a la soberanía española, como preveía la donación pontificia, pasaba a un primer plano.

La astuta idea de Colón

Además, al mismo tiempo, las miras e intereses de Colón entraron en conflicto aún mayor con la visión isabelina del encuentro amoroso. El genovés había obtenido de los Reyes Católicos los medios necesarios para el descubrimiento por el procedimiento de encandilarles con las riquezas que esperaba encontrar en lo que él creía las fabulosas Indias Orientales. Ahora bien, por lo que se refiere a este respecto le esperaba una decepción en las Antillas, donde no se encontró ni el tesoro fabuloso más pequeño. Todo lo más, alguna pepita de oro o unas perlas. Para que los reyes pudieran resarcirse de las considerables cantidades que les había hecho gastar (para su segundo viaje reunió no menos de 17 barcos y 1.500 hombres) necesitaba a todo trance hacerse con alguna riqueza auténtica. Así es como tuvo la

repugnante idea de transformar a los propios indios en riqueza, haciéndolos esclavos y mandándolos como tales a Europa.

Él mismo nos lo cuenta en una abominable carta a los reyes en la que presenta la esclavitud de los indios como una idea brillante que permitiría enriquecerse a los reyes y a él mismo. ¡Qué términos de insensibilidad total y qué repugnantes apreciaciones financieras las de la carta! Escribe Colón: «... y creo que de Guinea ya no vengan tantos, y que veniesen, uno d'estos vale por tres, según se vee. E yo estos días que fue a las islas de Cabo Verde, de donde la gente d'ellas tienen gran trato en los esclavos y de contino enbían navíos a los resgatar y están a la puerta, yo vi que por el más roin demandavan ocho mill maravedís, y estos, como dixe, para tener en cuenta y aquellos no para que se vean. Del brasil dizen que en Castilla y Aragón y Génoa y Venecia y grande suma en Françia y en Flandes y en Inglaterra. Así que d'estas dos cosas según su pareçer, se pueden sacar estos cuarenta cuentos, si no oviese falta de navíos que viniesen por esto; de los cuales creo con el ayuda de Nuestro Señor que no avrá, si una vez se çevan en este viaje... Así que aquí ay estos esclavos y brasil, que pareçe cosa biba, y aun oro, si plaze a Aquel que lo dio y lo dará cuando viere que convenga... Acá no falta para aver la renta que encima dixe, salvo que vengan navíos muchos para llevar estas cosas que dixe; y yo creo que presto será la gente de la mar çevados en ello, que agora los maestros y marineros de los cinco navíos avrán de dezir van todos ricos y con intinción de bolver luego y levar los esclavos a mill e quingentos maravedís la pieça, y dales de comer y la paga sea d'ellos mesmos, de los primeros dineros que d'ellos salieren. Y bien que mueran agora, así no será siempre d'esta manera, que así hazían los negros y los canarios a la primera»[1].

Dicho y hecho, ya en 1495 envió Colón a España un primer navío cargado con 400 esclavos indios para ser vendidos en Europa. Isabel, sorprendida al principio, pronto reaccionó violentamente. El 6 de junio de 1495 promulgó una cédula exigiendo la restitución inmediata y puesta en libertad en América de todos los indios enviados a Europa para su venta. Y aún fue más lejos cuando Colón volvió a intentarlo, enviando en 1499 a España no menos de tres buques cargados de esclavos indios. Confirmó, por una parte, la obligación de restituir y liberar en América a los esclavos indios enviados a Europa, esta vez «bajo pena de muerte». Por otra parte, destituyó a Colón de sus funciones como virrey de las nue-

vas tierras, funciones que, sin embargo, le garantizaban al genovés los acuerdos firmados por los reyes y Colón antes del descubrimiento. Los herederos de Colón fueron indemnizados más tarde por esta ruptura de los primitivos acuerdos.

Pero evidentemente, en las Antillas, los españoles, tanto colonos como religiosos evangelizadores, necesitaban del concurso de la mano de obra indígena. Como los taínos, un pueblo paleolítico recolector, no prestaran su concurso con la suficiente diligencia, el gobernador decidió obligarles ordenando repartimientos de mano de obra. ¿Cómo iba a resolver este nuevo caso de conciencia Isabel, reina de Castilla durante la década de 1500 y que ya luchaba con la problemática india tras la destitución de Colón? ¿Cómo hacer una ensalada de amor e imposición? ¿Cómo proteger la libertad de los indios y la evangelización de las consecuencias de la colonización?

El equilibrio de Isabel

Isabel actuó en dos etapas. Para empezar, en 1501, dio al nuevo gobernador de las Antillas, Nicolás de Ovando, comendador de la orden de Calatrava, una de las tres órdenes militares de Castilla, «instrucciones netas que respaldasen en todo momento lo que hoy día llamamos los derechos de la persona humana»[2]. En efecto, Isabel insistía en que los indios eran hombres libres, súbditos naturales de la Corona de Castilla, como los españoles. En consecuencia, debían ser protegidos. Sus mujeres y sus hijas debían ser devueltas al lugar en que habían sido capturadas, así como todo lo que les había sido arrebatado indebidamente. El tributo que se les podía exigir, como a los demás súbditos de la Corona, debía fijarse de acuerdo con sus caciques. Debía pagárseles el trabajo para el que se les podía requerir, entregándoles un salario razonable. Por último, en cumplimiento de sus obligaciones con el Papa, la reina establecía: «Es menester que sean [los Indios] informados en las cosas de nuestra santa fe, para que vengan al conocimiento della». Por consiguiente, los religiosos debían informarles y amonestarles en mucho amor, «sin les hacer fuerza alguna»[3].

Pero esta orden de respetar la libertad de los indios no dio los resultados esperados ni en la aportación a la civilización de los indios ni en lo que toca a su evangelización. Los indios seguían dispersos y subalimentados en la manigua y en la selva, inalcanzados

por la civilización. «Los Indios [de Santo Domingo, Cuba y Puerto Rico tenían] un nivel de vida bajísimo. Eran vegetarianos. Las madres amamantaban a sus chicos hasta los cinco o seis años, porque los chicos se alimentaban de otro modo muy mal. [...] El Hispánico no pudo evangelizar realmente, porque el bajísimo nivel cultural [del Indio] no permitió el diálogo». Así lo ha señalado Enrique D. Dussel[4], historiador y teólogo de la liberación. En consecuencia, para evangelizar a los indios era necesario empezar por civilizarlos. Por su propio bien, como no dejará de constatarse en América durante tres siglos, especialmente por los evangelizadores más desinteresados, tal y como explicaremos en nuestro último capítulo.

A continuación se produce la segunda etapa de la actuación de Isabel. En 1503 y 1504 redactó unas nuevas instrucciones para Ovando. Estas instrucciones, de importancia capital, estipulaban que los indios debían quedar reunidos en pueblos en los que serían gobernados y civilizados por una «persona buena» española, encargada también de protegerles contra los posibles abusos físicos, financieros o comerciales perpetrados por los españoles. Por tanto, los indios quedaban encomendados a esta «persona buena». En los pueblos, cada indio jefe de familia debía disponer de una casa y de campos para el cultivo y la crianza de animales, de lo que sería propietario en exclusiva. Cada pueblo tendría asignado un sacerdote, quien se ocuparía de enseñar a leer y escribir, así como de la iglesia. En cuanto al trabajo al servicio de los españoles que podía pedirse a los habitantes de estos pueblos, Isabel repetía que los indios debían ser requeridos a realizarlo «como personas libres como lo son, y no como siervos», recibiendo «el jornal y mantenimiento que debiere haber», y que debían ser «bien tratados»[5].

Isabel no se olvidaba de la protección sanitaria, la seguridad social. También ordenó a Ovando que estableciese en las grandes poblaciones o donde lo juzgase necesario hospitales-hospicios en los que se recogiese y curase a los pobres, tanto indios como españoles[6]. Ovando dio cumplimiento creando tres hospitales-hospicios, uno en la misma ciudad de Santo Domingo, otro en Buenaventura y un tercero en Concepción de la Vega, con cuyos gastos corrió en buena medida recurriendo a su propio patrimonio. Es digno de señalar que éste es el origen del magnífico hospital de San Nicolás de Bari, en la ciudad de Santo Domingo, cuyas impresionantes ruinas aún pueden verse a pesar de la demolición parcial de 1911.

Un primer paso positivo

Isabel acababa de inventar nada menos que la encomienda, una institución distinta del repartimiento de mano de obra con la que se la suele confundir demasiado a menudo, cuando originalmente se trató de una institución específicamente pensada para la civilización-protección-evangelización. Es verdad, como veremos, que ambas realidades estarán asociadas durante algún tiempo. Pero en tiempos de Isabel eran independientes la una de la otra y más tarde volvieron a serlo por completo. Esta encomienda, que iba a durar hasta finales del siglo XVIII, sufriendo entre tanto una profunda evolución, sería la institución básica de la colonización española, no sólo en las Antillas sino en todo el continente americano. Será violentamente denunciada por Las Casas, quien la confundirá, de hecho, con el repartimiento. Pero en su propia realidad, independiente de éste, será defendida con firmeza por otros muchos religiosos. Esto, aparte de los conquistadores a los que más tarde ella permitirá resarcirse, como veremos más adelante.

En todo caso, nadie niega que, gracias a Isabel, el primer paso de la colonización fue positivo para los indios. En vida de la Reina Católica, y una vez cerrado por iniciativa de ésta el horrendo paréntesis esclavista abierto por Colón, la suerte de los indios no fue abominable, sino más bien al contrario. Lo atestigua el mismo Las Casas, llegado a las Antillas en 1502: «Su Alteza no cesaba de encargar que se tratase a los Indios con dulzura y se emplearan todos los medios para hacerlos felices»[7]. Y hoy en día Antonio Rumeu de Armas, presidente del congreso *Descubrimiento 92*, organizado por la Real Academia de la Historia española, constata en diciembre de 1991: «La concesión en 1500 por la Reina Católica de la libertad absoluta para los indígenas fue un paso de gigante en un tiempo en el que la esclavitud era moneda corriente». Por lo demás, a fin de sostener sus posiciones, Las Casas no cesará de referirse al codicilo del testamento de Isabel, que, a finales de 1504, pedía que «no consientan ni den lugar a que los Indios vecinos y moradores de las dichas Indias y Tierra Firme ganadas y por ganar reciban agravio alguno en sus personas y bienes, mas manden que sean bien y justamente tratados. Y si algún agravio han recibido lo remedien y lo provean».

El otro descubrimiento

Estas constataciones representan para nosotros un descubrimiento que quizá tenga la misma importancia, en definitiva, que el descubrimiento de América. Un descubrimiento tan inesperado, en efecto, que la noticia aún no ha llegado a la televisión francesa, que nos mostró con todo lujo de detalles en su *Controversia de Valladolid* de Jean-Claude Carrière, que el objetivo del debate de 1550-1551 era determinar si los indios eran hombres y si tenían alma. Cosa entonces tan ignorada, según esta emisión, como América antes de Colón.

Pues bien, el descubrimiento ya estaba hecho: Isabel había descubierto al hombre y al alma en los indios al mismo tiempo que Colón descubría las Nuevas Tierras, en 1492-1493. Había sido incluso más sagaz que Colón, que creía haber llegado a las Indias Orientales. Ella, por el contrario, no había cometido este error de aterrizaje. Se trataba de hombres confiados a su soberanía, de hombres que tenían un alma y a los que había que «informar de las cosas de nuestra santa fe», con una dignidad que había que respetar «amorosamente». Hombres en todo semejantes en esto a los «demás súbditos naturales» de su Corona, y «hombres libres» como ellos. Su descubrimiento valía tanto como el de las arenas y cocoteros de Santo Domingo por el esclavista Colón. Un descubrimiento más, sencillamente. Este descubrimiento lo era tanto que se comprende que haya permanecido ignorado por nuestra cultura laicizada, donde la espontaneidad cristiana se ha convertido en algo inconcebible. Por el contrario, en 1550-1551, cada uno de los miembros de la junta lo conocía: el debate no trató sino de los medios para la evangelización de los indios y su promoción a la civilización, que se derivaban de este descubrimiento. Como veremos al final de nuestra investigación, vale la pena recuperar este secreto perdido.

Un resbalón

Si Isabel hubiera vivido veinte años más, cosa de todo punto posible dado que murió con cincuenta y tres años, y hubiera podido, por tanto, mantener la política colonial en la línea de la protección efectiva de los indios hasta la época de la conquista de México en la década de 1520, la crisis de conciencia española que nos dis-

ponemos a explorar no se habría manifestado más que dentro de límites estrechos. Ni habría desembocado en los enfrentamientos polémicos que culminaron con la Controversia de Valladolid.

Por desgracia, muerta Isabel se abrió en España un largo período de inestabilidad y desgobierno. Hasta los años 1518-1520 sus sucesores no ejercieron más que un poder fugitivo, distante o delegado. Su yerno, el flamenco-borgoñón Felipe el Hermoso, poco al corriente de los problemas hispanoamericanos, murió tras menos de dos años de reinado. Su marido, Fernando de Aragón, volvió a tomar el poder en tanto que regente de Castilla, pero rodeado por aragoneses a menudo ambiciosos, a los que con frecuencia daba rienda suelta. Finalmente, muerto Fernando en 1516, el cardenal Cisneros le reemplazó, haciéndose cargo de la regencia de España solamente hasta tanto que Carlos V, el jovencísimo nieto de Isabel, tomara efectivamente el poder. Para entonces los intereses de los conquistadores tendían a imponerse, en connivencia con los colaboradores y favoritos ambiciosos, primero de Felipe y después de Fernando. Tanto más cuando por fin se descubrieron minas de oro de cierta importancia en la isla de Santo Domingo. De ello resultó un desarrollo considerable de los repartimientos de mano de obra india, fuente permanente de verdaderas riquezas mediante la explotación de las minas. Repartimientos de los que se beneficiaban escandalosamente a través de intendentes sobre el terreno los mismos colaboradores y favoritos reales. Y, como el control se había debilitado considerablemente, el buen trato a la mano de otra india, por entonces puesta en masa a trabajar, tendió a ceder frente a la dureza, e incluso a la crueldad. En cualquier caso se había dado un resbalón.

Los sermones de Montesinos

Precisamente este resbalón, esta dureza y crueldad atestiguadas, fueron los que provocaron la primera y sonora manifestación pública de la crisis de conciencia española con respecto de la cuestión india: los sermones del dominico Montesinos pronunciados en el transcurso del Adviento de 1511 en la iglesia provisional, con techumbre de guano, de la comunidad dominica de Santo Domingo, en presencia del sucesor de Ovando, el gobernador Diego Colón, hijo del descubridor, y de otros funcionarios reales.

En su primer sermón Montesinos dirigió a los titulares de repartimientos de mano de obra india y a las altas autoridades de Santo Domingo las siguientes preguntas: «Estos [Indios] ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a aquestos Indios? [...] ¿Cómo los tenéis tan apresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que, de los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren, y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro, cada día?»

En su segundo sermón Montesinos lanzó a los titulares de los repartimientos y a las autoridades: «Debéis saber que manteniendo oprimidos y fatigados a estos indios no podréis alcanzar la salvación de vuestra alma, ni nosotros podremos absolveros en confesión más que a los criminales que asaltan y matan por los caminos. Hacedlo saber o escribídselo a quien os plazca en Castilla». Montesinos fue aún más lejos al hacer dos preguntas que anunciaban directamente la Controversia de Valladolid: «Los reyes de España ¿han recibido sobre las Indias el poder de un gobierno despótico? Los que utilizan a los indios como esclavos, ¿no están obligados a restitución?»

Las preguntas

Tales son al menos los sermones de Montesinos tal como los cita Las Casas en su *Historia de las Indias* escrita entre 1552 y 1559, es decir, más de cuarenta años después de los hechos. Aunque su contenido está atestiguado por la abundante correspondencia y por las confrontaciones entre Santo Domingo y España producidas por la emoción o indignación que suscitaron, ninguna otra fuente directa nos los da a conocer. No faltan hoy en día especialistas, como García García y Borges, que opinan que la verdad es que estos sermones, en su versión lascasiana, no son sino una puesta en escena de temas lascasianos posteriores, reconstituida a posteriori mediante numerosas interpolaciones y anticipaciones. Losada, el otro especialista en Las Casas, duda asimismo de su autenticidad[8].

También podemos plantearnos legítimamente las siguientes preguntas: ¿es cierto el cuadro pintado por Montesinos? ¿Eran los repartimientos de mano de obra india el completo horror que nos pinta? Parece claro que no, y que Montesinos-Las Casas exagera pasablemente. Ciertamente había abusos, pero de ninguna manera tan generalizados ni abominables. El propio historiador reciente de la comunidad dominica a la que pertenecía Montesinos, Miguel Ángel Medina, dominico también, señala a propósito de los repartimientos que tuvieron lugar en 1514: «Los encomenderos primitivos se consideraban perjudicados la nueva distribución, habiendo tratado bien a los Indios que les habían encomendado»[9]. El mismo Las Casas indica en su *Historia de las Indias*, que los dominicos, llegados sólo poco antes a Santo Domingo, disponían de poca información sobre lo que allí ocurría. Borges recuerda que los numerosos religiosos franciscanos que les habían precedido durante casi veinte años habían participado activamente en la concesión de los repartimientos de 1510 con el fin de asegurar el buen trato, cosa que, como ya hemos visto, se respetó de hecho[10]. Recuerda que habían recibido repartimientos para ellos mismos ya en 1503 y hasta en 1510, habiendo tratado, por supuesto, muy bien a sus indios. Por ello los franciscanos mejor informados rechazaban lo extremado de las acusaciones de Montesinos y aceptaban defender a los colonos ante el rey, cosa que los dominicos montesinistas les reprochan aún hoy día[11]. Cuando el director de los archivos de Santo Domingo, Rodríguez Demorizi, publicó en 1971 el documento original de los repartimientos de mano de obra de 1514, se supo que los dominicos, que denunciaban los repartimientos con tanto ardor, habían recibido y aceptado uno aquel mismo año, es decir, tres meses después de los sermones de Montesinos. Con el fin de que se hicieran cargo de su servicio doméstico y de la reconstrucción en materiales sólidos de su convento de paja, habían recibido una sirvienta india, mujer del cacique, de nombre Magdalena, y trece obreros indios[12].

Y lo que es aún peor, el 27 de mayo de 1517, estos mismos dominicos que tenían indios a su servicio dirigieron una carta solemne a los regentes de España exigiendo que se prohibiera «cualquier tipo de trabajo [de Indios] al servicio de algún cristiano»[13]. Un trabajo que era, sin embargo, inevitable y natural, pudiendo asociarse al buen trato, caso de los titulares de antes de 1514, de lo que con seguridad daban fe el caso de los franciscanos y el suyo propio. Lo cierto

es que estos dominicos decían y escribían muchas cosas poco convincentes. En 1519 escribieron a Chièvres, favorito de Carlos V, que «todos los que conocieron al Almirante [Colón] dicen dél que conoscían tener a los Indios amor como a sus propios hijos»[14]. ¡Colón! ¡El esclavista sin recato cuyos actos ya hemos examinado!

En resumen, todo indica que para un juicio global, no podemos apoyarnos enteramente en las denuncias de los dominicos, denuncias que se habían hecho sistemáticas, alejándose cada vez más tanto de la realidad en la que los dominicos vivían como de la del pasado cercano. Otro tanto puede decirse del testimonio de los demás religiosos y del clero secular que les era también «hostil»[15]. Su portavoz e historiador, Medina, lo deja entrever: nos dice que se entregaron la evangelización de Venezuela en compañía de los franciscanos franco-borgoñones recién llegados, con el fin de eliminar los recelos a que habían dado lugar y las «apariencias partidistas»[16] que habían dado. Es necesario señalar que este mismo portavoz e historiador, aun citando unas veintiocho veces (páginas referenciadas en su índice) al director de los archivos de Santo Domingo, Rodríguez Demorizi, omite citar en la publicación de su obra los documentos que dan fe del repartimiento del que se beneficiaron los dominicos en 1514.

La junta de 1512

De todas formas, el problema se había planteado públicamente a la conciencia española. El mismo rey-regente Fernando el Católico se despertó. No sólo se había denunciado una situación de infidelidad grave a las instrucciones y al testamento dejados por su esposa Isabel la Católica, sino que la responsabilidad del poder real en sí mismo, e incluso, su justificación, se ponían en tela de juicio.

Según la costumbre de los señores, virreyes y reyes españoles, que recibían directamente y tomaban en consideración toda queja, Fernando tomó el asunto en sus propias manos. Para empezar, rechazó la decisión tomada por su Consejo de expulsar a España a los dominicos de la isla de Santo Domingo. Después recibió personalmente a Montesinos, que había venido a España para justificarse. Escuchó atentamente las primeras justificaciones presentadas por el dominico y benignamente le respondió: «Decid, padre, lo

que deseéis» (Las Casas). A continuación, Montesinos leyó al rey-regente un Memorial que había preparado y que exponía detalladamente su visión de las atrocidades de los repartimientos. Y terminó con esta pregunta: «¿Vuestra Alteza ordena que se haga esto?» El rey-regente volvió a tomar la palabra, diciendo que estaba decidido a poner el remedio necesario a los riesgos y abusos mencionados y que ordenaría que el asunto se tratara con diligencia.

De hecho, Fernando convocó inmediatamente una junta especial a la que encargó de proponerle las medidas solicitadas. Esta junta es el antecedente, el modelo casi completo, de la que se reunió en Valladolid treinta y ocho años más tarde. De entrada, por su composición. Los once miembros de la junta se repartían de la siguiente manera: tres miembros del Consejo real, entre ellos su presidente, el obispo de Palencia; cuatro juristas, incluyendo el famoso doctor Palacios Rubios, quien se mostrará muy favorable a Las Casas cuando éste intervenga más tarde ante los Consejos, y tres licenciados; un sabio sacerdote secular, Gregorio, predicador del rey; tres religiosos, entre ellos el dominico Matías Paz o de Paz, antiguo profesor de teología en el Colegio de San Gregorio de Valladolid y a la sazón profesor de la universidad de Salamanca. Esta junta envió al rey su informe tras tomar en consideración, además de las informaciones aportadas por los dominicos, las proporcionadas por los franciscanos y los representantes de los colonos de Santo Domingo. Este informe contenía los siguientes principios y proposiciones:

1. los indios son personas libres y como a tales debe tratárseles, como ha ordenado la reina Isabel;
2. debe instruírseles en la fe cristiana, como ha ordenado el Papa;
3. el rey puede pedirles que trabajen, a condición de que este trabajo no estorbe su instrucción en la fe y les sea útil a ellos y a toda la sociedad;
4. este trabajo debe ser tal que puedan soportarlo y se les deje tiempo para descansar cada día y cada año;
5. deben disponer de casas y tierras personales, y se les debe dejar tiempo para cultivar estas últimas a su manera;
6. debe asegurarse que se mantengan en contacto con los colonos, a fin de que progresen y se cristianicen mejor;
7. deben recibir por su trabajo el salario que sea conveniente, no en dinero sino en ropas y otras cosas necesarias.

Las «Leyes de Burgos» de 1513

Por lo tanto, quedaba reafirmada la legitimidad de los repartimientos de mano de obra india, concedidos por el gobernador en nombre del rey, en contra del extremismo de la postura de los dominicos de Santo Domingo, aunque, atendiendo a los deseos de los religiosos, quedaban regulados en beneficio de los indios y a fin de evitar abusos.

Así lo confirmaron las *Leyes de Burgos* promulgadas por Fernando en enero de 1513. Con la intención de regular estos asuntos y para hacer que los interesados aceptaran plenamente la responsabilidad, unieron en una única persona a la «persona buena» de la encomienda isabelina de protección y al beneficiario de mano de obra india titular de repartimiento. De este modo nacerá, según fórmula empleada por Silvio Zavala, especialista en esta institución, lo que no había existido hasta entonces: la «encomienda de servicio personal». Servicio personal que se irá extinguiendo paulatinamente, en México por completo hacia 1550 y en la década de 1600 en el Perú. A partir de este momento la encomienda no será ya sino un señorío fiscal de protección y evangelización sin otra contribución de los indios que el tributo que de todas formas debían pagar al rey, como lo pagaban los indios a sus señores prehispanos. Además, en aplicación del punto 6, las *Leyes de Burgos* estipulaban que los pueblos indios de encomiendas debían estar cerca de ciudades o pueblos españoles, con el fin de favorecer la comunicación con éstos y su influencia de progreso y cristianización.

Estas leyes hacían que también aflorara una amplia y precisa sensibilidad isabelina. Los titulares de encomiendas debían tomar la evangelización bajo su cargo y a su costa, contratando, remunerando y controlando a los religiosos disponibles o encargándose de que la evangelización se hiciera de otra forma, incluso por ellos mismos. Esto se hacía especialmente a través de los jóvenes hijos de los caciques indios a los cuales debían enseñar a leer, escribir y la doctrina cristiana, para que ellos enseñaran a los otros indios. Los titulares debían también proporcionar a los indios los alimentos, detallados con precisión, y las casas que les fueran necesarias, hamacas para que dejaran de dormir en el suelo y ropas para cubrir su desnudez. Aún con mayor precisión disponía la ley 24: «ordenamos que nadie ose dar de bastonazos

o latigazos a un indio, ni llamarle 'perro' ni por ningún otro nombre, si no es el suyo propio». Las cargas de transporte excesivas estaban prohibidas. Su trabajo en las minas no debía sobrepasar los cinco meses, seguidos de un reposo de cuarenta días. A las mujeres embarazadas no debía imponérseles ningún trabajo. Para concluir, dos inspectores por pueblo, elegidos cuidadosamente entre las personas de probadas integridad y caridad, debían encargarse de que esta legislación se respetara de forma efectiva.

La Controversia en marcha

Pero Fernando no estaba aún satisfecho. Deseando tener opiniones más desarrolladas y motivadas sobre el problema de los indios, pidió cuatro informes escritos que trataran el problema de forma sistemática a expertos cuyas opiniones sabía divergentes. En cierto modo, como se hará en Valladolid en 1550, añadió a la junta la Controversia, pero una controversia indirecta esta vez. Los cuatro expertos eran tres miembros de la junta: el doctor Palacios Rubios, el padre Gregorio y el dominico Matías Paz, a los cuales sumó otro dominico, predicador famoso: Bernardo de Mesa. Dado que el informe de Palacios Rubios no llegaba a ninguna conclusión clara, no le prestaremos mayor atención, pero los otros tres merecen una exposición en razón de que abarcan ya en este momento casi todo el campo de la problemática india.

El primer informe, el del padre Gregorio, predicador del rey, constituye la exposición más dura, además de la más erudita y coherente, de lo que serán a partir de entonces las tesis colonialistas. Para comenzar recuerda lo que, según él, escribió santo Tomás de Aquino en su *Gobierno de los príncipes*. El ilustre teólogo, filósofo y moralista señalaba en esta obra que Ptolomeo constataba en su *Quadriparti* que los hombres son diferentes según la diversa influencia de los astros sobre su país; que, como constataba por su parte Aristóteles, hay hombres inferiores en cuanto a la razón que son siervos por naturaleza; y que conviene que los otros hombres, superiores en razón, les gobiernen como tales. Este sacerdote encontraba confirmación a esto en la obra del gran teólogo y filósofo Duns Escoto, quien había escrito: «El príncipe justamente señor de un pueblo, que sabe vicioso y a quien la libertad perjudica, puede en justicia reducirlo a la

servidumbre». Ahora bien, el indio es de naturaleza más bestial que humana, «muy vicioso, con malos vicios, perezoso, sin ninguna inclinación a la virtud». Y el Papa ha concedido señorío a los reyes de España sobre los indios, de forma válida, en virtud de su jurisdicción inmediata y universal, puesta de manifiesto por el canonista Agustín de Ancona.

Por lo tanto, el rey de España podía, y debía, en interés de los indios, mantenerlos en servidumbre «con puño de hierro». Según la práctica de la época, no teniendo los indios nada más que sus personas y no pudiendo pagar al rey el tributo que le debían, debían servirle con sus personas. Toda vez, claro está, concluía el sacerdote, que los servidores indios debían recibir buen trato, volviendo así a las exigencias isabelinas. Y el rey debía encargarse de ello haciendo que los servicios que se les ordenaban fueran controlados por visitadores.

Fuentes anglosajona y parisiense

Empecemos por decir que, aunque erudito, el padre Gregorio se equivocaba: el texto del *Gobierno de los príncipes*, que se refiere a Ptolomeo y a la «servidumbre natural» según Aristóteles, no es obra de santo Tomás de Aquino. Es, a partir del libro II, capítulo IV, obra de un continuador del Aquinate, Ptolomeo de Lucca, muerto en 1326 o 1327. Pero, dicho sea en descargo de este sacerdote, esto no se sabía en su época. El padre Gregorio tenía todas las razones para referirse a la «servidumbre natural» según Aristóteles, como había hecho un teólogo de renombre aplicándolo a los indios en el mismo sentido tres años antes, en 1510. Dicho teólogo se llamaba John Meyr, latinizado como Juan Mayor, dominico, escocés y profesor en la universidad de París. El también se refirió a Ptolomeo y a Duns Escoto en este sentido. En su libro *In primum et secundum Sentenciarum*, publicado en París en este año de 1510, había dicho de los indios del Nuevo Mundo: «Este pueblo vive de manera bestial. Ya Ptolomeo ha dicho en su Quadriparti que de un lado al otro del ecuador viven hombres salvajes: eso es precisamente lo que la experiencia confirma. De ello se deriva claramente que el primero que ocupe esas tierras puede, con pleno derecho, someter a los pueblos que habiten en ellas, puesto que son siervos por naturaleza».

De este modo, al contrario de lo que creen muchos no españoles, especialmente religiosos o militantes cristianos franceses bien intencionados, la tesis colonialista y racista no tiene orígenes españoles, sino anglosajones y parisienses en la persona de John Meyr. Se equivocan, por ejemplo, el cardenal Etchegaray y su *Comisión «Justicia y Paz»*, quienes, en su documento de 1988 *La Iglesia ante el racismo*, escriben: «Los conquistadores comenzaron a elaborar una teoría racista para justificarse». ¿Es necesario recordar también que el franciscano Duns Escoto, al que Meyr se refiere como su maestro, era igualmente escocés, como su nombre indica, y que fue también profesor en París, así como en Oxford y Cambridge, ya a finales del siglo XIII? Esto es, muy lejos de España y mucho antes de los conquistadores españoles.

La apertura

El segundo dictamen pericial enviado al rey-regente Fernando fue el del predicador dominico Bernardo de Mesa, que retoma muchas de las justificaciones del gobierno de los indios por los reyes de España aducidas por el padre Gregorio. También él se refiere a Aristóteles y a su idea de la servidumbre por naturaleza, que, según precisa, «es carencia de entendimiento y de capacidad, y falta de firmeza para perseverar en la fe y las buenas costumbres». Los indios, «según el Filósofo, son siervos por naturaleza, porque hay tierras a las que el aspecto del cielo ha hecho siervas y no podrían ser regidas si no se estableciese alguna suerte de servidumbre». También él señala que los indios, no poseyendo riquezas, deben pagar mediante su trabajo. Y continúa: «Los indios han sido entregados al rey para su bien (de los indios)... pues aunque la ociosidad sea la madrastra de todas las virtudes en todas las naciones, lo es mucho más en los indios acostumbrados y criados en el pecado de la idolatría y en otros pecados».

Pero el dominico Bernardo de Mesa concluye de una manera más abierta que el padre Gregorio. Propone un gobierno de los indios intermedio entre la libertad y la servidumbre, pues, dice, a pesar de la servidumbre natural que toca a éstos de alguna forma, todos los hombres son libres por naturaleza. Retornando él también a las exigencias isabelinas, declara que los indios son, en

último término, no siervos sino vasallos del rey, como lo son los españoles mismos, se sobreentiende. No debe haber en su caso sino una suerte de servidumbre que no sea tal que pueda convenirle el nombre de siervo. La afirmación de que todos los hombres son libres por naturaleza no pasará desapercibida a Las Casas, que reclamará poco más tarde la difusión y la lectura del informe de Bernardo de Mesa, al que criticará vivamente en todo lo demás.

La innovación de Matías Paz

El tercer informe remitido al rey-regente Fernando agrandará considerablemente esta apertura, hasta el punto de imponer una innovación radical en comparación con el tratamiento aristotélico de la problemática india. Tiene por autor al dominico Matías Paz o de Paz, profesor de la universidad de Salamanca, personaje particularmente importante por ser uno de los discípulos preferidos del cardenal Cayetano, maestro general de los dominicos y gran comentarista de santo Tomás de Aquino. Comienza por afirmar que los indios constituyen una categoría especial de infieles a la que no puede hacerse la guerra para someterles o despojarles, sino sólo para propagar la fe cristiana si se resisten a dicha propagación. Es justa también, por otra parte, la guerra defensiva que opondrían los indios incluso a esta justa guerra para la propagación de la fe, si ésta no hubiera sido precedida por una amonestación pacífica. A continuación Paz afirma que los indios no pueden ser hechos esclavos o siervos a menos que persistan en negar la obediencia debida al rey o en rechazar la propagación de la fe cristiana.

La soberanía del rey de España sobre los indios se fundamente tan sólo en la concesión que de ella le hace el Soberano Pontífice, y «no en otra cosa» (sobreentendido: no en la servidumbre natural). Solamente mediante esta concesión del Soberano Pontífice puede el rey de España gobernar a los indios, en régimen político paternal «pero no despótico». Sólo cuando los indios se hayan convertido será lícito, como en todo gobierno político de cristianos, ordenarles algunos servicios por su parte. Servicios que podrían ser un poco más extensos que los ordenados a los cristianos en España, pero que deberían ser siempre

moderados. «Y los que hayan oprimido despóticamente a los indios, una vez que se hayan convertido éstos, deberán restituirles, de manera apropiada, el producto de esta opresión».

Para terminar Paz concluye con dos afirmaciones de importancia capital: «Los indios tienen también sus poderes, aunque de forma distinta de la que estamos acostumbrados. Y hay entre ellos, de lo que tenemos pruebas, hombres amables, ni ambiciosos ni avaros, dóciles y sumisos a la fe cristiana si se les trata con caridad». Así aparecen por primera vez en la problemática americana dos nociones fundamentales que Las Casas enarbolará en la Controversia de Valladolid: por una parte, la existencia de los legítimos «señores naturales» indios y la bondad natural de los indios fundamentan el derecho de éstos a la justa resistencia; por otra, la donación papal se entiende como único fundamento de la soberanía española en América, ambas afirmadas también por Matías Paz ya en 1513. Es, por lo tanto, de toda justicia que este informe de Matías Paz se haya publicado en nuestros días, como documento básico que es en la materia[17].

«¡Que les mande dejar!»

Nos equivocaríamos si pensáramos que Fernando el Católico pudo disfrutar de descanso alguno por lo que se refiere al asunto de las Indias tras recibir a Montesinos y tras la convocatoria de la junta de 1512, la promulgación de las categóricas *Leyes de Burgos* y la larga lectura de los cuatro informes que había ordenado y que acabamos de analizar. Por el contrario, aquí lo tenemos atrapado aún en el ojo de este ciclón tropical. Pues he aquí que llega hasta España y se presenta ante él el padre Córdoba, prior o vicario del grupo de dominicos de Santo Domingo al que pertenece Montesinos, el hombre de los famosos sermones. Y he aquí que Córdoba y sus religiosos no están satisfechos. Su justa exigencia, o su extremismo, según el punto de vista, les hacen decir que las *Leyes de Burgos* no tienen nada de bueno e incluso que confirman «la perdición de los indios».

«Perdición» que, para estos religiosos, no es la perdición religiosa. Llegarán hasta escribir, en una *Carta-aviso al rey*, omitida también por su historiador dominico actual, Medina: «Que Vuestra Majestad les mande dejar [los Indios], que mucho mejor es que

ellos solos se vayan al infierno, como antes, que no que los nuestros y ellos»[18]. Para estos religiosos, la condenación de los colonos, de la colonización, llega a anular su amor por los indios en tanto que destinados a la Salvación: «¡Que les mande dejar!» Su posición es antes que nada anticolonialista.

La confesión del padre Córdoba

Así que otra vez se encuentra el rey-regente frente a frente con un religioso revestido del hermoso y noble hábito blanco de los dominicos. De nuevo «le oyó benignísimamente» (Las Casas). Tanto más porque el padre Córdoba «era de grande auctoridad y persona reverenda en sí, que fácilmente, quienquiera que lo vía y hablaba y oía hablar, cognoscía morar Dios en él, y tener dentro de sí adornamiento y ejercicio de santidad» (sigue hablando Las Casas). El padre «habló durante largo tiempo, dando cuenta al rey de todo, tanto de hecho como de derecho». Impresionó tanto a Fernando el Católico que inmediatamente tuvo éste la sensación de haber encontrado la solución que buscaba desde hacía tanto tiempo y con tantas dificultades. Cuando volvió a tomar la palabra ordenó al padre, como rey y vicario apostólico de las Indias, que «se encargara él mismo de remediar el mal», para lo que le revestiría de plenos poderes. Cuál no sería la decepción del rey Católico cuando el padre emprendió una retirada sin paliativos. Con las siguientes palabras devolvió de un golpe a Fernando al huracán del que creía haber escapado: «Señor, no es mi profesión ocuparme de asuntos tan arduos. Suplico a Vuestra Alteza que no me lo ordene».

Así, tal como escribió el editor y especialista en Las Casas, Pérez de Tudela, la doctrina o ideología dominica se confesaba incapaz de traspasar sus exigencias a la realidad política[19]. Y no fue así en razón de circunstancias particulares: el sacerdote Las Casas actuará de la misma forma que el padre Córdoba, rehusando también, incluso en Santo Domingo, poner manos a la obra con los plenos poderes que le ofrecerá en 1518 el joven rey Carlos V. El rey, sin embargo, le concedió la ayuda de un excelente administrador reformador[20]. Y el argumento de «no es mi profesión» no encaja con la época. Había entonces una ósmosis permanente entre la religión y la responsabilidad polí-

tica, estando con gran frecuencia los Consejos reales presididos por religiosos.

Será un religioso quien responda a la confusión retrospectiva del padre Córdoba y de Las Casas. Será el eficacísimo y santo obispo Ramírez de Fuenleal quien, sin hurtar el cuerpo, a la cabeza de la Audiencia (gobierno de jueces) de Santo Domingo y después de la de México, realizará en los años 1520-1540 por aproximaciones sucesivas pero efectivas la evolución que hemos mencionado de la desaparición del servicio personal de los indios en la encomienda. Todo ello sin destruir esta institución, muy útil, como veremos. Pero él no era antes que nada anticolonialista.

Nueva junta, nuevas leyes

En el futuro inmediato, Fernando tenía que volver a la tarea. Él, que comenzaba a sentir el peso de los años, ya en la sesentena, debía echarse de nuevo sobre los hombros aquel fardo americano «tan arduo», como lo había definido el padre Córdoba al negarse a llevarlo. El rey-regente estaba entonces en Valladolid, donde volvió a lo que había iniciado en Burgos un año antes. Convocó una nueva junta, compuesta ahora por dos miembros de su Consejo y dos dominicos: su confesor Matienzo y el padre Bustillo, profesor en la universidad de Valladolid. La junta estudió «el hecho y el derecho» que el padre Córdoba había expuesto ante Fernando, es decir, la insuficiencia, en opinión de aquél, de las leyes promulgadas en Burgos a principios de año. Ya el 28 de julio de ese mismo año de 1513 Fernando pudo promulgar unas nuevas leyes siguiendo las recomendaciones de la junta: las *Leyes de Valladolid.*

Estas leyes reforzaban la protección de las mujeres indígenas casadas, las jóvenes indias, los niños indios y los trabajadores indios de las minas. Algo importante: abrían también la posibilidad de una libertad india plena fuera de las encomiendas:

1. no debía obligarse a las mujeres indias casadas a trabajar en las minas con sus maridos, ni en ningún otro lugar, salvo en sus tierras o en las tierras de los españoles, a condición de que recibiesen, en este último caso, el salario correspondiente. Quedaba confirmado que ningún trabajo podía imponérseles caso de que estuviesen encintas;

2. no se podía imponer ningún trabajo a los jóvenes indios e indias de menos de catorce años, salvo pequeñas tareas como arrancar las malas hierbas en la tierras de sus padres;

3. no podía imponerse a las jóvenes indias solteras trabajo alguno que no fuese sino en las tierras de sus padres o de otros, debiendo recibir en este último caso el salario exigido por sus padres;

4. el trabajo de los indios en las minas quedaba limitado a un total de nueve meses por año, pudiendo dedicar los tres meses restantes a trabajar sus tierras, o las de otros si recibían el salario correspondiente;

5. debían recibir la libertad plena, fuera de las encomiendas, los indios a los que se consideraba capaces de vivir políticamente en sus propios pueblos.

Imposible un anticolonialismo mayor

Fernando escribió al gobernador Diego Colón, en buena situación para controlar la veracidad de estas afirmaciones, que había ordenado al padre Córdoba y a los que le había acompañado en su viaje a España que volvieran a Santo Domingo, mostrándose éstos «satisfechos y contentos» por estas nuevas disposiciones. Pero, según Las Casas, el padre Córdoba le dijo diez años más tarde que mientras Fernando viviera no había que esperar nada «de eso que vos deseáis y nosotros deseamos». Algo que no era contradictorio: los deseos de los dominicos sobrepasaban, como ya hemos visto, la simple mejora de la suerte de los trabajadores indios. Es necesario recordar aquí que la primera ley que reguló en Francia el trabajo de las mujeres y los niños fue la ley Villeneuve Bargemont-Gérando-Montalembert de 22 de marzo de 1841, más de tres siglos después. Lo hecho por Fernando el Católico no ocupa tan mal lugar en la historia de la protección social.

En cuanto a los dominicos de Santo Domingo, ocupan un lugar de honor, fundacional, incluso inigualado e inigualable dentro del anticolonialismo. Realmente no querían más que una cosa («que les mande dejar»): hacer desaparecer la colonización en sí, y todavía más la presencia europea, aunque fuese al precio del abandono de los indios a su condenación de «antes». Entre

sus sucesores, ni los más anticolonialistas irán nunca tan lejos. Todos querrán salvaguardar la presencia europea en lo relativo a su impacto y miras espirituales o, al menos, eso dirán. La opinión de los dominicos de Santo Domingo referente a los indios es, estrictamente, la siguiente: «que mucho mejor es que ellos solos se vayan al infierno». Más anticolonialismo, imposible.

Una puntualización a este respecto: la expresión de esta opinión no puede negarse ni relativizarse. A ella se refieren, entre otros, los dos especialistas menos discutidos: A. Ybot León[21] y Paulino Castañeda Delgado, profesor de historia de América en la universidad de Sevilla[22].

La aportación del apóstol Vasco de Quiroga

No volvió a haber ninguna nueva serie de leyes, ni nueva junta acompañada de dictámenes periciales sobre la problemática de los indios promulgados o solicitados ante el rey, hasta los de 1542, que expondremos al final del presente capítulo. Pero antes hubo tres nuevas manifestaciones de la crisis de conciencia relativa a la conquista de América y al trato que se reservaba o se debía reservar a los indios: la del apóstol Vasco de Quiroga, la del papa Paulo III y la del gran teólogo moralista Francisco de Vitoria.

Vasco de Quiroga, hombre del rey en las Indias, al tiempo que apóstol de a pie y obispo, es quizás el protagonista más sobresaliente, el más profundo y el más conmovedor de esta época. Es el único cuyo recuerdo, venerado y admirado, ha perdurado hasta nuestros días, extraordinariamente vivo, tanto entre los indios como entre los responsables del desarrollo de los países del Tercer Mundo. La Unesco lo celebra como a uno de los iniciadores de este desarrollo en lo económico, lo social y lo cultural. En 1948 esta organización internacional rindió en México solemne homenaje a sus restos, en presencia y con la colaboración del maestro de la historiografía francesa Lucien Febvre. Incluso el poder laicista del México actual se une a este homenaje erigiendo en conmemoración del quinto centenario de su nacimiento, en 1970, un hermoso busto en la villa de Madrigal de las Altas Torres, Ávila, donde Vasco de Quiroga nació, al igual que Isabel la Católica y en la misma época. El epitafio de este

busto mexicano subraya su grandeza de promotor de los indios e, incluso, literalmente, de «precursor de la Seguridad Social».

En efecto, él no rehusó poner manos a la obra: atacó de forma directa y sin limitaciones aquel problema «tan arduo». Sus realizaciones viven aún en los colegios, los hospitales e incluso en el extraordinario artesanado que creó, así como en la profunda y libre evangelización de la que se encargó, en simbiosis con las tradiciones indígena, y que dará, en 1925, el más heroico testimonio de la fidelidad india en la resistencia épica de los cristeros frente a la descristianización violenta de los sin Dios mexicanos. Y, como han constatado por sí mismos tanto el hispano Victoriano Salado Álvarez como el francés Lucien Febvre, Vasco de Quiroga continúa presente en los corazones indios. «Todo, en Pátzcuaro [capital de su Michoacán mexicano] habla de Don Vasco, y todos os hablan de él como de persona viva. Domina toda la vida, todo el presente y todo el futuro del pueblo. Sigue ejerciendo su influjo de padre y civilizador como hace cuatro siglos», ha escrito Salado. Y, cuando el homenaje a sus restos en 1948, Lucien Febvre describe «la inmensa concurrencia de indios e indias. Con su presencia, con la intensidad del deseo que manifestaban de ver, de venerar los restos del piadoso obispo, estos indios e indias de ojos brillantes no cesaban de proclamar (su) sencilla grandeza[23]».

Laico y responsable de la Conquista

Un hecho particularmente interesante es que Vasco no era un religioso, sino un laico: un simple laico. Lo cual no quiere decir que no fuese culto, que lo era tanto como los religiosos más cultos. Al morir dejará al colegio por él fundado en Pátzcuaro su biblioteca de 626 volúmenes escogidos. Gran latinista, frecuentaba a Aristóteles, Luciano y los padres de la Iglesia al mismo tiempo que a los humanistas y religiosos extranjeros más notables de su época: Erasmo, Tomás Moro, Gerson, Cayetano y Guillermo Budé, a quien calificaba de «honor y gloria de la escuela francesa».

Como letrado ante la Chancillería suprema de Valladolid, había recibido en ocasiones misiones de la Corona que le llevaron a Murcia y a Orán, entonces española. En 1530, ya curtido en los asuntos del derecho y el poder, fue elegido, con sesenta años,

miembro de la segunda Audiencia de México por recomendación del cardenal Tavera, presidente de la Chancillería y del Consejo real, además de paisano suyo de Madrigal. La Audiencia, tribunal regional supremo con atribuciones soberanas, es el verdadero gobierno del México de la conquista, un México deshonrado a la sazón por las exacciones de los miembros de la primera Audiencia, encargados de controlar al conquistador Cortés y que se comportaron bastante peor que él, transformando la Nueva España en un «antro de escandalosas demasías», como dice Carlos Pereyra. Junto con sus tres colegas de la segunda Audiencia Vasco volvió a poner orden en la administración del país, empezando por juzgar y condenar a los miembros de la primera Audiencia, devueltos a España como prisioneros.

Pero Vasco encontró en seguida, a pesar de llevar sobre su espalda el peso de los tan difíciles asuntos de un México en pleno desorden y cambio, el tiempo, la energía y la caridad necesarios para hacer un apostolado activo profundamente comprometido. Empleó para ello todos los medios que le proporcionaban sus funciones e incluso más, pues se dio el caso de que tuviera que vender sus ropas para sostener sus fundaciones, como recalcó el entonces obispo de México, Zumárraga. Su primera fundación, efectiva ya en 1531, mismo año de su llegada a México, venía ante todo a socorrer a los niños indios. Abandonados en número sin cuento, intentaban alimentarse con los restos que no habían querido los cerdos y los perros, escribe. Vasco abrió para ellos, a quienes él mismo irá a buscar a los bosques más próximos a México, donde tenían su refugio, un «hospital-hospicio». Y, en una verdadera comunidad india, semejante a las de los primeros cristianos, sobrepasó los límites de hospital para niños de esta primera fundación recogiendo a todos los adultos enfermos y a todos los sin hogar que se presentaran. Y los recogió de todos los pueblos indios, en particular de los temibles chichimecas, a los que fue el primero en civilizar. Mediante el cultivo de las tierras que había comprado con su propio dinero y el artesanado organizado por él, les capacitó para vivir dignamente, por sus propios medios, en una estricta pero gozosa comunidad de bienes.

No olvidó cultivar la inteligencia y el espíritu: había una escolarización generalizada, educación comunitaria, rezos colectivos y horas cantadas, aprendizaje del canto llano y con órgano, lo

que permitía las liturgias solemnes. Este «Hospital de Santa Fe», al que dotó de un reglamento notable, llegó a reunir 30.000 indios a algunas leguas del centro de México. Junto con el que creó en Michoacán le ha cubierto de gloria hasta nuestros días. Y, a partir de una «estrecha casa» que se reservó en el primero, entre las agradables casas y jardines que había dado a sus indios, les instruyó en la fe. En palabras de un testigo, «se dedicó a ello con tal esfuerzo que hubiérase pensado que ésa era su actividad principal».

Nombrado obispo directamente

Vasco demostró así que había otro camino para lograr la humanización de la Conquista aparte de la protesta y la denuncia polémica que, por las reacciones que suscita, tiende más bien a bloquearlo todo. Sin recriminaciones ni acusaciones obtuvo el generoso apoyo de la administración y de la Corona, que hizo donación a su Hospital de cantidades considerables de alimentos para sus indios (el triple de lo que él había pedido) y de un gran terreno, utilizado hasta entonces por los conquistadores.

En 1536, de simple laico que era, Vasco fue nombrado directamente obispo por el Consejo de Indias, que actuaba en tanto que organismo director de la «vicaría apostólica» de los reyes de España en América. Este nombramiento pone de manifiesto una de las grandes ventajas del Patronato real: la facultad de no dejarse arrastrar por el espíritu corporativo eclesiástico y romano ante los nombramientos episcopales. Vasco fue nombrado obispo de Michoacán, vasta provincia situada al oeste de México. Era el antiguo reino de los poderosos tarascos, que habían sido los únicos capaces de vencer a los aztecas, salvaguardando así su independencia. Los poderosos tarascos no sólo habían rehusado ir en ayuda de los aztecas contra Cortés, sino que se aliaron inmediatamente con el conquistador. Y con su fe: su rey había pedido en 1525 el envío de misioneros franciscanos y les había acompañado él mismo. Vasco se había convertido en obispo de una provincia en la que, ya en 1533, había sido encargado de una misión de pacificación y reconciliación: también Michoacán había sido asolado por las exacciones de los miembros de la primera Audiencia.

Desde entonces y hasta su muerte en 1565 a los 95 años, hizo del Michoacán indio un modelo fuertemente progresista de república cristiana. Allí creó su segundo Hospital de Santa Fe, confiado a un indio de sangre real. Allí construyó un brillante colegio universitario (el primero de América que ha subsistido hasta nuestros días) del que salieron cientos de sacerdotes y religiosos. En el siglo XIX este colegio dará los primeros campeones de la independencia de México: Hidalgo y Morelos, y en el XX el primer jefe de los cristeros. Hizo construir una original e inmensa catedral, concebida por él como integración del simbolismo radial, precristiano, del asentamiento indio, cuya construcción confió a constructores indios que trabajaban con sus propias técnicas[24]. Cientos de hospitales-pueblos nacieron por instigación suya, comunitarios como sus hospitales, que obtuvieron este extraordinario resultado: Michoacán fue la única provincia de México que, venciendo las terribles epidemias que despueblan el país, no vio disminuir su población durante el siglo XVI. Vasco organizó una pujante y diversificada artesanía, cada pueblo la suya, con ayuda de una activa escuela de técnica y de arte que también creó, artesanía que sigue viva y que en el México de hoy día hace famoso a Michoacán. En cuanto a la evangelización, Vasco la realizó mediante un verdadero y largo catecumenado, como en la Iglesia primitiva. Los bautismos sólo tenían lugar en Pascua y en Pentecostés, y eran solemnes y alegres, y persona por persona.

Un testimonio excepcional

Humanista, jurista, gobernante que había sancionado a los opresores españoles, poderoso creador social que todo lo había dado a los indios y obispo que había conseguido una evangelización en profundidad, este testigo con una quíntuple competencia tiene seguramente mucho que decirnos sobre la problemática indiana; sobre el medio para resolver la crisis de conciencia que desgarra a la sazón los espíritus y los corazones. Ahora bien, Vasco fue también un penetrante y brillante teórico del buen uso de la Conquista. Gracias a él tenemos la oportunidad de aproximarnos a la verdad en este asunto no de forma polémica sino concreta. Y de hacerlo de forma más amplia y decisiva en razón de que su testimonio no nos informa solamen-

te acerca del hecho y del derecho referentes a los pequeños pueblos atrasados, paleolíticos, de las Antillas. Concierne en esta ocasión a los grandes pueblos de México, especialmente los aztecas, avanzados a su modo.

Ya en 1531, en una carta al Consejo de Indias, Vasco decía esperarlo todo de la sencillez y humildad de los indígenas, que describía con amor y respeto: «Pies desnudos, sus largos cabellos flotantes y con la cabeza descubierta, como se presentaban los apóstoles». Pero al mismo tiempo mostró que no creía, como afirmaban los lascasianos, que fuera suficiente con evangelizarlos dejándolos dispersos y abandonados a sus propios medios, a sus hábitos de ociosidad, de vagabundeo y a sus «señores naturales». Volviendo al proyecto de su paisana Isabel la Católica, la primitiva encomienda, afirmó que era necesario reunirlos en pueblos donde fueran civilizados por «personas buenas» europeas, religiosos según su idea. Y no pensó en absoluto que la evangelización pudiera cambiarlos por milagro en cuanto a la virtud: haría falta tiempo y aplicación educativa, todo un proceso de promoción humana. Precisamente fue esta tarea la que acometió en ese mismo momento en su Hospital de Santa Fe, cerca de México.

Es necesario, escribe, que en los pueblos en los que se reúne, instala y pone a trabajar a los indios, éstos «roturen la tierra, se sustenten mediante su trabajo y se rijan según el buen orden de la civilización, con ordenanzas santas, buenas y católicas», «que haya y se construya una casa de religiosos, pequeña y poco costosa, para dos o tres hermanos, que no dejen de cuidarse de aquellos hasta que, con el tiempo, adquieran el hábito de la virtud y llegue a ser en ellos una segunda naturaleza». Era tanto como decir, sin pregonarlo pero siendo consciente de ello, que la virtud no era la primera naturaleza de los indios. Vasco confirma aquí las apreciaciones negativas del padre Gregorio y del dominico Bernardo de Mesa pero no sus connotaciones despectivas (sobre todo en el caso del primero) y desde luego con un amor positivo.

Obra maestra de fondo y de forma

En 1535, después de que sus variadísimas funciones en México, en su Hospital y en Michoacán hubieran enriquecido

considerablemente su experiencia haciéndole tratar con toda suerte de individuos y pueblos indios, no había cambiado de opinión. En la *Información* pormenorizada que envió entonces al rey por intermedio de un amigo del Consejo de Indias, verdadera obra maestra en el fondo y en la forma digna del gran Renacimiento cristiano, se muestra de una «madurez espiritual completa», como señala Silvio Zavala. Ciertamente espiritual, pero también humano, social y político. Porque Vasco se lanzó ante todo a la defensa de los indios, hacia los que sentía un amor «visceral», según la fórmula que le aplicó su amigo y obispo de México, Zumárraga. Esta defensa concierne a la esclavitud de los indios que la Corona española, que la prohibe en general, toleraba entonces en dos casos: la de los prisioneros hechos en las «guerras justas» o en caso de que se tratara de compra por los españoles de indios que ya fueran esclavos en su propia sociedad. Vasco reclamó y justificó la prohibición también de estas dos facultades permitidas a los esclavistas. La primera, decía, porque una guerra no podía ser justa en las Indias si no tenía por objetivo y resultado, no castigar y reducir a la servidumbre, sino acoger, liberar y cristianizar. La segunda, porque estaban errados acerca de la naturaleza de la esclavitud en las sociedades indias. Gracias a la Conquista ya no había en esas sociedades esclavos destinados a los sacrificios humanos. La esclavitud no era ya sino un arrendamiento de por vida de mano de obra, sin que hubiera, como si el hombre fuese una cosa, propiedad sobre la persona y su descendencia a imitación de la esclavitud europea de tradición antigua. La demostración de Vasco a este respecto es magistral. Encargado en la Audiencia de emitir los juicios en los casos relacionados con la libertad personal, conocía admirablemente esta cuestión gracias a los cuatro «grandes jueces» indios que le asistían en las audiencias y deliberaciones de estos casos. Con ello contribuyó a que, siete años más tarde, las *Leyes Nuevas* de 1542 prohibieran absolutamente la esclavitud de los indios en lo sucesivo y ordenaran la puesta en libertad de todos los esclavos indios existentes, a decir verdad poco numerosos: en la jurisdicción de la Audiencia de México, que contaba varios millones de habitantes, no había más que tres mil esclavos[25].

Pero sobre todo, Vasco pinta a continuación un cuadro deslumbrante, a la vez lírico y preciso, de la promoción humana de la que se debían encargar conjuntamente la Conquista y la evan-

gelización. Un cuadro que anima, que levanta. Un canto de esperanza. «No sin motivo», escribe, «sino por muchas causas y razones el nuevo continente se llama el Nuevo Mundo. No porque se acaba de descubrir, sino porque es, en sus habitantes y en todo, o casi, tal como fue el del Comienzo, el de la Edad de Oro». Sin embargo, Vasco, ya lo hemos visto y aquí lo desarrolla con fuerza, no se hacía las ilusiones acerca de los indios y sus «señores naturales» en las que caerá Las Casas. Los ve tal como son, «estos naturales que, además y más allá de su paganismo, eran entre sí crueles, bárbaros, feroces [...] y sus jefes tiranos para con los pequeños y los pobres que podían bien poco, y a quienes mantenían oprimidos».

Ahora que nos encontramos ante sociedades indígenas poderosas, políticamente organizadas, ¿han cambiado las cosas en comparación con las Antillas? En absoluto: la organización política de los aztecas, decía Vasco, particularmente bien informado por sus funciones e iniciativas, fue incluso causa, o serio agravante, de esta crueldad y barbarie. Escribió: «De todas las buenas y malas organizaciones políticas cuyo inventario hace Aristóteles y a las cuales se refiere Gerson, que yo he comparado con las que he visto en los aztecas, las tres primeras, libres y buenas, no las tienen, y las tres últimas, serviles y malas, las tienen todas sin que ninguna les falte».

Las polémicas quedan sobrepasadas

Sin embargo, para el humanista Vasco es aún más evidente que los vicios de los indios, sobre todo políticos, coexisten con sus profundas virtudes de ingenuidad y de bondad. Y aquí está de acuerdo con Matías Paz y Las Casas. En los indios se encarna, escribió, esa Edad de Oro que describió el autor grecorromano Luciano en su reino de Saturno: «Cabal sencillez y voluntad, gran humildad y obediencia, increíble paciencia y libertad de espíritu», todo ello explotado para su provecho por la tiranía azteca. «Por todo esto», continúa Vasco, «los indios no deben ser tenidos en menos sino en más para las cosas de nuestra fe, que se fundamentan sobre esta humildad, sencillez, paciencia y obediencia que ellos tienen por naturaleza». Por ello, «nos confiamos a Dios, que todo lo sabe y todo lo puede, para que, en sus secretos

designios sobre este Nuevo Mundo se pueda reformar y restaurar y legitimar la doctrina y la vida cristiana, en su Santa Simplicidad, mansedumbre, humildad, piedad y caridad, en esta renaciente Iglesia, en esta Edad Dorada, entre estos naturales». Por otra parte, esta reforma, que haría de América un modelo para la misma Europa, «no dejar de estar profetizada (por los humanistas Erasmo, Moro, etc.) como debiendo ser operada por Dios en nuestra ya envejecida Iglesia». Así, con Vasco de Quiroga, la crisis de conciencia española en cuanto a la problemática indígena se abre a un horizonte inmenso: el de la renovación de la Iglesia y del mundo entero, que hará volver a Europa, a través de América, a la Edad de Oro de los orígenes. La crisis de conciencia se hace utopía.

Pero para que se establezca la «primitiva, nueva y renaciente Iglesia de nuestro Nuevo Mundo» es necesaria la intervención de los españoles para asegurar la refundición de la sociedad indígena. Y ahí volvemos a encontrarnos con Isabel y las leyes de Fernando mediante la encomienda u otras intervenciones tutelares en el mismo sentido. Es necesario, concluye Vasco, «quitar a los indios lo malo para dejarles lo bueno, reuniéndoles en ciudades en las que se basten a sí mismos, protegidos y asegurados contra las necesidades contrarias, adversidades, malos tratos, injurias e incomodidades en las que caen los que están aislados». Esto es lo que Vasco hará realidad de forma profunda y masiva en sus «Hospitales de Santa Fe» y en los centenares de pueblos comunitarios de su Michoacán, fuera de las encomiendas pero, sin embargo, sin despreciarlas. En los años posteriores a 1550, en oposición radical a las denuncias de Las Casas, reclamará que sus titulares disfruten a perpetuidad de la concesión que se les ha hecho de sus señoríos.

En resumen, Vasco de Quiroga sobrepasa las aguas polémicas para unir los dos extremos de la cadena del problema: amor y respeto profundos hacia los indígenas pero, por eso mismo, intervención tutelar sistemática de los españoles. Jamás, ni en acciones concretas ni en su visión teórica, opuso Vasco a indios y españoles. Cuando crea en Michoacán su nueva capital, Pátzcuaro, con el profundo respeto hacia el poblamiento precristiano, comienza por instalar en ella a veintiocho familias españolas. Y el brillante colegio universitario que estableció lo quiso esencialmente hispano-indio, con indígenas y europeos enseñán-

dose sus lenguas recíprocamente. Pues bien, en esto obtuvo magníficos resultados, como ya hemos visto, y los indios que de tal manera promovió le veneran hoy en día como a un padre.

Una nueva crisis: el asunto «Sublimis Deus»

En el mismo momento en que Vasco de Quiroga fue nombrado obispo de Michoacán, los dominicos volvieron a entrar en escena y provocaron una grave crisis entre el rey de España y Roma a propósito del trato dado a los indios. El nuevo Montesinos se llamaba Bernardino de Minaya, hermano predicador como él, y era un sacerdote muy viajero que había recorrido todas las tierras firmes de la América conquistada, del Perú a México. Y muy «comprometido», como Montesinos o Las Casas. No es que no tuviera alguna razón a propósito del asunto que iba a desencadenar esta nueva crisis. Ya hemos visto que la Corona española había prohibido desde tiempos de Isabel la Católica la esclavitud de los indios. Acababa de claudicar desgraciadamente en 1534, tolerando de forma absolutamente explícita esta esclavitud en el caso de los prisioneros de guerra, so pretexto de que los mismos indios hacían esclavos a sus prisioneros cuando les dejaban la vida, tanto si eran españoles como si no. También hemos dicho ya que semejante actitud de esclavitud-réplica no era algo único de los indios, puesto que era un principio que ya dictaba el trato de los prisioneros hechos en las guerras contra el Islam, lo mismo del lado musulmán que del cristiano. Pero sus consecuencias fueron evidentemente graves en América, tanto por lo que se refiere a su principio, una violación de la libertad reconocida a los «vasallos» indios de la Corona, como a su práctica, pudiendo ciertos conquistadores aprovecharse de manera desvergonzada. Vasco, un santo laico consagrado a los indios, se preocupó activamente por lo que se refería al principio, pero sin dar al hecho una importancia que no tenía.

Ahora bien, en medios religiosos el rumor hinchaba considerablemente el tamaño de tal desvergonzada granujería. Incluso el obispo Ramírez de Fuenleal, presidente de la Audiencia de México, cifraba ya al principio en «más de diez mil»[26] los indios que habían sido reducidos a esclavitud en su jurisdicción. En tanto que, como ya hemos dicho, después de haber permaneci-

do en vigor más de diez años, la facultad otorgada a los esclavistas será revocada, no encontrándose más que unos tres mil. Para ser precisos, el 0,05% de la población, estimada en 6,5 millones de habitantes por Cook y Simpson. Aquí tenemos otro ejemplo de las exageraciones concebidas y transmitidas con buen corazón, convicción o pasión por los religiosos, ya constatadas en Montesinos y que más tarde volverán a aparecer en Las Casas.

El dominico Minaya no tuvo, por lo tanto, ningún problema en convencer de la existencia de un peligro horroroso y desmesurado a su hermano de orden Julián Garcés, junto al que se encontraba en aquel momento. Nombrado obispo en 1526 de una imprecisa diócesis de Tlaxcala en México, Garcés era de edad avanzada: en 1536 tenía 84 años. Amigo de Las Casas, le faltó tiempo para creer que acababa de cometerse un terrible atentado contra la libertad de los indios, que desde entonces se había decidido tratarlos como a bestias que se podía esclavizar a voluntad y que se negaba su capacidad para recibir la fe y ser tratados como cristianos. En 1536 redactó una carta de apasionada protesta dirigida al Sumo Pontífice reinante, Paulo III. En ella escribió que «los cristianos [españoles] no tenían cuidado de librar las criaturas racionales hechas a imagen de Dios de las rabiosas manos de su codicia»[27]. Esto era aún más desproporcionado y hasta absurdo porque los tlaxcaltecas, fieles combatientes junto a Cortés, habían sido recompensados por el rey de España, quien les había concedido la limitación del servicio personal, la nobleza universal, la exención de tributos que no fuesen sino simbólicos y el autogobierno. Los historiadores saben que tenían derecho reconocido, que usaban a menudo, a venir a España para exponer sus deseos a los Consejos reales[28]. Dado que tenían con qué afrontar los gastos de semejantes viajes trasatlánticos, quedaba probado hasta la saciedad que no estaban, ni material ni mentalmente, miserablemente sojuzgados. Por lo demás, la *Recopilación de leyes de Indias* enumera con detalle sus privilegios, confirmados en 1538 por el exiguo tributo exigido a los tlaxcaltecas por el virrey Mendoza.

El anciano Garcés, obispo de Tlaxcala, no había echado raíces allí: era dominico, mientras que la cristianización, la vida, las fiestas (brillantes) eran enteramente franciscanas[29]. Además, la bula *Omnimoda* de Adriano VI de 1522, reforzada más aún por la bula *Alias felicis* de 1535 del propio Paulo III, había reducido consi-

derablemente los poderes de los obispos de América, dando a las órdenes religiosas activas sobre el terreno una independencia casi completa. El obispo Garcés, muy poco efectivo, firmó su carta acusatoria. Y el viajero Minaya fue designado para llevar la carta a su destinatario. La llevó, atravesando el Atlántico, después de haber atravesado toda América. Una vez en España se encontró con algunas dificultades: el presidente del Consejo de Indias le negó la autorización para continuar hasta Roma. Pero un consejero de Indias «liberal», el doctor Bernal, obtuvo para él esta autorización de la emperatriz Isabel de Portugal, «liberal» también ella, que llegó a añadir a la carta de Garcés para el Soberano Pontífice otra dirigida al embajador español ante la Santa Sede.

Una agresión

Así, Minaya, a pesar de la prohibición de las autoridades españolas competentes, llegó a Roma. Fiado en el llamamiento episcopal y en el respaldo de la emperatriz, añadiendo detalles seguramente de su cosecha apropiados para convencer a Paulo III, Minaya obtuvo del Papa un breve, *Pastorale officium*, de 29 de mayo de 1537, y una bula, *Sublimis Deus*, de 2 de junio de 1537. La bula, aunque muy importante en tanto que declaración de principios, no causaba ningún problema. Se repetía, esta vez de pluma del Soberano Pontífice, lo que ya habían dicho Isabel y numerosos documentos reales tras ella, especialmente los principios reafirmados, ya lo hemos visto, como matriz de las *Leyes de Burgos*. El Papa decía: «Declaramos, con autoridad apostólica, que los indios [...] no pueden ser privados de su libertad ni del dominio de sus cosas; más aún, pueden libre y lícitamente estar en posesión y gozar de tal dominio y libertad y no se les debe reducir a esclavitud. Habrá que invitar a estos indios [...] a recibir la fe cristiana mediante la predicación de la palabra de Dios y el ejemplo de una vida virtuosa».

Sin embargo, también había en la bula, precediendo a esta declaración apostólica, consideraciones virulentas indudablemente inspiradas por Minaya en la línea de Montesinos, ante las que el rey de España podía legítimamente sentirse herido al percibirlas como una agresión. Se leía en ella: «Los 'satélites' del Enemigo del género humano [es decir, Satán] tienen la audacia de afirmar

en todas partes que es necesario reducir a los indios a servidumbre [...] bajo pretexto de que son como bestias incapaces de recibir la fe católica. Efectivamente los reducen a servidumbre, los abruman con más trabajos que a los animales irracionales que utilizan». Como los repartimientos de mano de obra india se decidían por los gobernadores en nombre del rey de España, era éste, por tanto, a quien en definitiva se designaba como «satélite» del «Enemigo del género humano». En cuanto a la imputación de que «en todas partes» se afirmaba que era necesario «reducir a los indios a servidumbre», era tendenciosa a más no poder aplicada al conjunto de los poderes de la monarquía española puestos así en entredicho, que afirmaban globalmente lo contrario sin cesar.

Para concluir, era evidentemente inaceptable que el Papa se permitiera intervenir públicamente, y tan violentamente, en los asuntos de España sin consultar con los Consejos del rey de España. Con esto no hacía ni más ni menos que violar la soberanía y la vicaría apostólica sobre América que sus predecesores, desde Alejandro VI a Julio II y Adriano VI, habían concedido y confirmado a los reyes de España.

La aberración y la intromisión

Aún había algo peor: el breve *Pastorale officium*, que al igual que la bula y cuatro días antes trataba sobre el tema indiano, decretaba las mayores penas canónicas contra los responsables españoles de América, incluyendo los más altos, pasando así por encima del rey de España, de sus Consejos e, incluso, de todo el episcopado americano elegido por estos últimos e instituido por los mismísimos Papas. Preveía y estipulaba «la aplicación de la pena de excomunión *latae sententiae* (automática) a toda persona, de cualquier dignidad, edad, condición, grado y excelencia» que hubiera hecho esclavos a los indios o que les hubiera privado de sus bienes.

Esto alcanzaba no al Perú, donde no había esclavos indios, pero sí a México, donde Su Excelencia el virrey Mendoza había autorizado la esclavitud de algunos prisioneros de guerra, considerado sin embargo por los especialistas como particularmente justo y preocupado por el buen trato a la multitud de indios restante, cuyas quejas recibía personalmente dos días de cada sema-

na. Y el breve, en una aberración canónica, se dirigía para su ejecución al cardenal-arzobispo de Toledo, que como tal no tenía ninguna competencia ni de hecho ni de derecho, ni religiosa ni política, sobre los asuntos de América.

Más aún: este arzobispo recibía del Papa poderes exorbitantes a los cuales «ninguna persona, quienquiera que sea, podía oponerse» como «ejecutor y comisario» revestido de la «autoridad apostólica» y de «plenísimos poderes». Esto equivale a decir que en este asunto la vicaría apostólica de los reyes de España sobre América le había sido unilateralmente transferida, y que las protestas reales se habían considerado nulas y desautorizadas de antemano, al igual que las de cualquier obispo de América. Todo esto sucedía como si la bula y el breve hubieran sido forjados por personas irresponsables del Vaticano a instigación de Minaya, sin pasar jamás por los dicasterios responsables de la Curia, quienes jamás habrían aceptado la responsabilidad de semejantes aberraciones diplomáticas y canónicas. Puede imaginarse cuál habría sido la reacción de un Luis XIV ante una intromisión discrecional como ésta en los asuntos del Estado y en las libertades de la Iglesia nacional.

La reacción y la retractación

Evidentemente, la reacción en España fue violenta. Se elevó una tempestad de protestas, primero por parte del Consejo de Indias y después por la de Carlos V, que exigió la revocación de la bula y del breve. Minaya, portador de ambos documentos, fue encarcelado a su regreso a España, y la bula y el breve secuestrados. Se prohibió la difusión de copias en España y en América pero Minaya consiguió difundir algunas, con lo cual se reavivó el fuego.

Finalmente el Papa, dándose cuenta de la situación imposible a la cual le había conducido Minaya y furioso a su vez contra él, revocó la bula y el breve mediante un nuevo breve de 19 de junio de 1538, *Non indecens videtur.* En el breve de revocación escribía el Papa: «Rescindimos, reprobamos con cólera (*irritamus*) y anulamos las cartas en forma de breve que nos han sido arrancadas (*extortas*)». Ciertos historiadores lascasistas, como Lewis Hanke y Manuel María Martínez, dominico, opinan que solamen-

te se revocó el breve *Pastorale officium*, pero no la bula *Sublimis Deus*. Pero Ángel Losada, latinista de renombre, insiste en que, por una parte, la fórmula latina que define estos documentos en el breve de revocación se refiere de forma manifiesta a ambos; y, por otra, la interpretación oficial quedó inmediatamente aclarada: una cédula de Carlos V de 6 de septiembre de 1538 confirmaba la revocación de ambos documentos. Por su parte, el Papa jamás protestó contra esta interpretación[30], en tanto que la oficialísima *Recopilación de leyes de Indias* la retomó y mantuvo durante más de dos siglos. Por otro lado, Lewis Hanke reconoce que «ambos documentos habían sido arrancados al Papa y podían perturbar la paz en el Nuevo Mundo».

El efecto positivo de todo esto fue la confirmación definitiva de la competencia primordial del rey de España sobre los asuntos de América. Confirmación a la vez de su soberanía y de su vicaría apostólica sobre el nuevo continente. El Papa reconocía no poder actuar en los asuntos americanos sin el rey de España y, menos aún, contra él. En cuanto a la esencia de la bula *Sublimis Deus*, que afirmaba la aptitud y los derechos de los indios, España ya la había suscrito y Carlos V la confirmaría con su prohibición absoluta de la esclavitud en la legislación de 1542. La confirmación que dieron por su parte el papa Urbano VIII en 1739 y el papa Benedicto XIV en 1741 no dieron lugar a ninguna protesta por parte de España. El incidente estaba cerrado, pero había mostrado los desórdenes y querellas que podían provocar las agitaciones en buena parte absurdas de ciertos religiosos.

Manos limpias y tinieblas

Sobre todo, se había hecho un mal que permanecería irreparable por los siglos de los siglos. Las cartas arrancadas al Papa fueron rescindidas por su propio autor, pero hubo quien se apresuró a recuperarlas a sus espaldas para exhibirlas en el primer plano del escaparate de la polémica. La idea de que España no era más que un caldero negro en el que diablos con tridente, el primero de ellos el rey de España, no dejaban de maltratar a los pobres indios, y la idea de que esos horribles españoles habían llegado a inventarse una teoría racista para justificarse se impusieron en todas partes y se hicieron inexpugnables. ¿No es eso,

más o menos, lo que Minaya había hecho decir al Papa? Bastaba con releer las cartas de este último: en ellas se señalaba con el dedo al «Enemigo del género humano» como español. Lo que es más, estas cartas presentaban una gran ventaja suplementaria: exculpaban a Roma de lo que se decía pasaba en América. Roma, que no había hecho nada por los indios, ni gastado un céntimo de sus substanciosos ingresos del Renacimiento para pagar su evangelización y su protección, se encontraba con las manos limpias. Minaya había jugado muy bien: gracias a él, Roma, donde los esclavos de guerra islámicos eran proporcionalmente mucho más numerosos (siendo como era el «principal mercado» italiano de esclavos, nos dice la *Grande Encyclopédie*) de lo que lo eran los esclavos de guerra indios en América, se encontraba con la hermosa función de excomulgar por estos últimos a los responsables españoles, y de denunciarlos a la indignación universal. Desde entonces las cartas reprobadas, anuladas y rescindidas por haber sido arrancadas con malas artes resurgieron y siguen resurgiendo por todas partes, aún hoy en día, gracias a la pluma de autores católicos, incluso de los mejores. Las Casas las exhumará con insistencia durante la Controversia de Valladolid. Como hemos visto, el cardenal Etchegaray y su *Comisión Justicia y Paz* se inspirarán en ellas. La *Histoire de l'Église par elle-même* del padre Loew, que reproducirá la reprobada, anulada y rescindida bula, incluyendo sus virulentas conclusiones, y la *Histoire vécue du peuple chrétien* de Jean Delumeau afirmarán que los españoles habían establecido sobre los indios «una esclavitud mantenida con rudeza»[31]. ¡Como si ésa hubiera sido la principal ocupación del ministro Vasco de Quiroga! Del 0,05% de esclavos en México y 0% en el Perú se hará así el 100%. Y el cardenal Lustiger, en su *Choix de Dieu*, escribirá: «Los religiosos lucharon contra los príncipes españoles, a veces hasta la muerte, para defender a los indios»[32]. Los desgraciados príncipes españoles que, al revés que Roma, lo habían hecho todo y pagado todo para la evangelización, incluso el aceite de la lámpara del santuario, y se habían preocupado sin cesar por la suerte de los indios (véase Isabel, véase Fernando, véase inmediatamente después Carlos V) se ven arrojados a las tinieblas de la historia.

Habrá que esperar al final del año del V centenario del descubrimiento de América, el 28 de noviembre de 1992, para que el papa Juan Pablo II, dirigiéndose al nuevo embajador de

España ante la Santa Sede, vuelva a poner en hora el reloj de la historia sobre este asunto recordando que, medio siglo antes de Paulo III y la *Sublimis Deus*, «la reina Isabel de Castilla había deseado sinceramente que sus hijos los indios (como ella los llamaba) fueran reconocidos y tratados como seres humanos, con la dignidad de hijos de Dios, y como hombres libres, al igual de los demás ciudadanos de sus reinos»[33].

Por lo demás, ¡qué contraste entre la actitud de la reina de Castilla y la de Roma, la Roma real, en tiempos de Paulo III! Pues esta Roma, entre otras derivas esclavistas, tras la conquista de Capua en 1501 por las armadas conjuntas de Luis XII, rey de Francia, y de Cesar Borgia, hijo del papa Alejandro VI, había toma como esclavas a un gran número de mujeres de esta ciudad «entregadas a estos ejércitos». Los hombres habían sido exterminados. El historiador italiano del siglo XVI Guicciardini, lo observa en estos términos: «Las mujeres de toda calidad fueron víctimas miserables de los vencedores; muchas de entre ellas fueron vendidas por un precio vil en los mercados de Roma». Así, en Roma, además de numerosos esclavos de guerra islámicos, esclavos-réplica semejantes a los escasos esclavos de guerra indios, había numerosos esclavos de guerra cristianos, en condiciones de pura explotación social o política. Por el contrario, ahí está la actitud del mismo Fernando el Católico para con esas mujeres que había protegido en América de manera especial. El católico Jacques Heers, recién nombrado director del departamento de estudios medievales de la Sorbona de París, nos recuerda este hecho romano en su *Moyen Age, une imposture*[34], publicada el mismo año 1992 en que el recuerdo de Juan Pablo II hacía justicia a la reina de Castilla. Y, en ella, a sus sucesores, quienes, como hemos visto, permanecieron fieles a sus orientaciones.

El pensamiento inicial de Vitoria

La crisis de conciencia española se verá fuertemente influida a consecuencia de este asunto de las bulas de manera inmediata, sobre todo por efecto de la victoria obtenida sobre los ataques que el Papa había hecho momentáneamente suyos. El resultado del asunto de las bulas hizo justamente que la discusión del derecho de la Conquista de América sufriera un claro retroceso. De

una elaboración doctrinal fuertemente negativa a este respecto se pasará a continuación a una elaboración doctrinal fuertemente positiva. Esta evolución neta y rápida queda patente en el pensamiento del maestro de la teología moral y del derecho internacional, que enseñó en la universidad de Salamanca durante los años clave de 1537-1539: el dominico Francisco de Vitoria. Esto no se ha sabido hasta hace relativamente poco: los textos que revelan su pensamiento inicial no fueron descubiertos y publicados hasta 1931 por el padre Beltrán de Heredia, en tanto que el pensamiento definitivo de Vitoria, que data de 1539, se conocía a través de la edición original de Lyon de 1557 y no había dejado de ejercer en el mundo entero una influencia considerable sobre la reflexión en esta materia.

La poderosa reacción nacional contra los ataques provenientes del exterior tuvo el efecto habitual: se cerraron filas. Y no sólo porque fuera más peligroso que antes debatir acerca de la Conquista y poner en tela de juicio los derechos y la soberanía del rey de España sobre América. Sí se produjo esta inhibición, pero también se produjo una toma de conciencia de aquella experiencia religiosa y nacional por parte de los españoles, que volvieron a solidarizarse con ella. El mero ejercicio crítico ya no era satisfactorio. Deseaban entrar en lo positivo, construir. Nada ilustra mejor esta mutación que la evolución de Vitoria.

Su pensamiento temprano, expresado en sus relecciones de 1537 *De temperantia*, descubiertas hace poco, representa una demolición casi completa de las justificaciones de la Conquista, que llega a desembocar en un llamamiento a una reamericanización de América, cuyo destino y personalidad se verán separadas casi por completo de España y del modelo español, concebido como un despropósito. Los españoles, escribe entonces Vitoria, tienen derecho a hacer la guerra a los indios para extirpar los crímenes de antropofagia y de sacrificios humanos, pero una vez extirpados éstos no tienen derecho a «ir más allá y aprovecharse de la ocasión para apoderarse de los bienes de los indios y de su país». Pues «cualquiera que sea el motivo por el cual se hace la guerra a los indios, no es lícito hacer más que aquello a lo que tiene derecho un príncipe cristiano en guerra justa contra otro príncipe cristiano, que no está autorizado por esta guerra a quitarle su propio reino. De donde se sigue que no es lícito despojar a los indios de sus reinos y de sus bienes». Si sucediera que

un príncipe cristiano reinara legítimamente sobre paganos, «no podría tomar en consideración el interés de otros súbditos, como los españoles, sino sólo el interés de los paganos, de manera que éstos conservaran sus bienes y no fueran despojados, en provecho de otros, de sus riquezas y de su oro». No basta, añade Vitoria, que el príncipe cristiano promulgue buenas leyes en este sentido. Debe «dar poder a sus ministros para que efectivamente esas leyes sean observadas. Si no es así, el rey no está libre de culpa».

Una condena sin reservas

Por lo tanto, Vitoria condena sin reservas la apropiación de los reinos indios por parte de los españoles a la vez que la aprehensión de sus riquezas, su oro en particular, y la buena conciencia que puede procurarse el rey de España promulgando leyes que no se aplican. Y que no se justifique esto por el deber de evangelización, continúa Vitoria sin piedad: «No es argumento pequeño en favor de la religión cristiana el que no se imponga por la fuerza. Esta gloria se oscurecería si comenzáramos a violentar a los hombres para que recibieran la ley de Cristo». Incluso en el único caso lícito reconocido de empleo de la fuerza, con el fin de extirpar los crímenes de antropofagia y sacrificios humanos, Vitoria precisa con rigor los límites de esta única guerra justa: es lícito liberar al inocente, pero no vengar o castigar los crímenes pasados. La intervención debe tener exclusivamente una misión civilizadora, proyectada hacia el futuro y relegando el pasado al olvido y al perdón.

Pero, se dirá, todo eso está muy bien: lo cierto es que los españoles se han adueñado de América. ¿Qué es lo que tienen que hacer ahora? Restituir América a sí misma, responde Vitoria; hacer de ella una confederación de pueblos libres dirigida espiritualmente por el rey de España; tratarla como un conjunto de comunidades perfectas en sí mismas, según su propio y específico bien; darle leyes útiles pero distintas de las de la metrópoli y ajustadas a sus propias estructuras políticas y costumbres; en el sentido del progreso cristiano, pero según la propia naturaleza americana, sin recurrir al rigor ni a la compulsión. Todo lo que Vitoria, en la decimoprimera conclusión de sus relecciones *De*

temperantia resume en esta admirable y clara fórmula: «La república de los indios no es parte de España, sino ordenada a sí misma: Illa respublica [indiorum] non est pars hujus [Hispaniae], nec ordinatur ad istam».

Entonces, ¿hay que abandonar?

En suma, Vitoria desarrollaba ya en 1537 el conjunto de la tesis indiocéntrica a la que Las Casas no llegará completamente hasta veinticinco años después con sus *Tesoros del Perú* y *Doce dudas* de 1563-1564. Pero Vitoria también anunciaba, presentía lo que será de hecho la América de los reyes de España durante los tres siglos siguientes: no colonias, sino reinos confiados a virreyes con su propia y copiosa legislación, las *Leyes de Indias.* Reinos organizados en dos «repúblicas»: la india y la española, tan yuxtapuestas como jerarquizadas, fundadas sobre el Patronato real eclesiástico y apostólico que hacía de la Iglesia de América una Iglesia y un reino en sí mismos, particulares, ordenados a sí mismos y fuertemente indianizados; con su catequesis y su liturgia hechas sistemáticamente en lenguas indias, sus innumerables concilios y sínodos enteramente indianistas.

Pero, tomado al pie de la letra, el análisis de Vitoria podía conducir al rey de España a decirse que no le restaba más que una opción justa: abandonar América como tierra de soberanía directa y dejarla entregada a sí misma. No era pequeño el riesgo en aquel año de 1537 en el que Carlos V estaba exasperado por las violentas críticas y disputas a las que el Papa servía de sonoro medio de transmisión. Podía pensar que en el fondo, en efecto, no tenía nada que hacer en América, que no hacía más que aumentar sus problemas y comprometer su honor de príncipe cristiano. Es cierto que le había proporcionado oro y plata; en particular la parte de los tesoros de los emperadores aztecas e incas que correspondía a la corona; pero le costaba mucho en mantenimiento de flotas y financiación masiva de la evangelización, por no hablar del coste de su administración y defensa. En aquel momento las riquísimas minas de plata de México y del Perú aún no habían comenzado a producir. Ni siquiera habían sido descubiertas: las minas de Zacatecas y de Potosí no serán descubiertas ni su explotación se iniciará hasta 1545, y las de

Guanajuato a partir de 1557. Se podía considerar negativo tanto el pronóstico como el diagnóstico. De hecho, Carlos V se planteó la cuestión. Bataillon lo niega, pero García-Gayo, profesor de la universidad de Madrid, ha demostrado en contra de la opinión de Bataillon que existen numerosos indicios, incluso declaraciones, en este sentido[35]. Precisamente, en relación con Vitoria.

Porque Carlos V consulta entonces con Vitoria, y le ordena que elija evangelizadores que sean sus «discípulos». Y éste, dando pronto marcha atrás, cree necesario precisar, en una conclusión de sus *Relecciones* de 1539, que «no sería conveniente ni lícito al príncipe [rey de España] *abandonar por completo* la administración de aquellas provincias [americanas]». Aunque el subrayado de *abandonar por completo* es nuestro, la evidencia se impone: pensándolo bien, ante el riesgo de un abandono completo, Vitoria anuncia en 1539 que ha decidido relegar al pasado, por reciente que sea, sus apreciaciones negativas de 1537. Y que, por el contrario, consciente de sus responsabilidades respecto de la propia América, destinada al caos y a la regresión hacia la práctica de sacrificios en caso de abandono, ha decidido resaltar las justificaciones que permiten mantener en América la presencia española. La crisis de conciencia referente a América alcanzaba a la vez su cima y una pacificación provisional en sentido positivo.

Las inmortales relecciones «De Indis»

A continuación vienen las famosas relecciones *De Indis* de 1539, consideradas por muchos como lecciones inmortales en razón de su equilibrio y del valor que conservarán como fundamento de toda colonización e incluso, de forma más general, de las justas relaciones entre las naciones. Desde el comienzo, en las tres primeras proposiciones de su primera lección, Vitoria insiste significativamente en la obligación que tiene el príncipe en toda materia dudosa de consultar sus dudas y atenerse sin discutirlas a las conclusiones que se le den. A continuación argumenta y justifica largamente, con toda suerte de referencias doctrinales y de hecho, los títulos ilegítimos pero también los legítimos de la presencia y de la soberanía española en las Indias.

Los títulos ilegítimos son los siguientes:

1. *La donación pontificia*: porque, no poseyendo él mismo ningún poder temporal fuera del Estado pontificio, el Papa no ha podido conceder de forma válida ningún poder temporal a los reyes de Castilla sobre las Indias. E incluso, aunque hubiera poseído tal poder, no habría tenido derecho a alienarlo. La única cosa que el Papa ha podido conceder a los reyes de Castilla es la obligación en exclusiva de predicar la fe en el Nuevo Mundo, con la compensación del derecho exclusivo al comercio y a la explotación de las riquezas.

2. *La conversión de los indios a la fe cristiana*: «Si los indios permiten a los españoles que prediquen el Evangelio libremente y sin obstáculos, tanto si aceptan la fe cristiana como si no, no es lícito hacerles la guerra para evangelizarles y ocupar sus tierras». Por lo tanto, los indios no están obligados en absoluto a reconocer por motivos religiosos la soberanía del rey de España, ni siquiera en el caso de que se conviertan a la fe cristiana.

3. *La idolatría de los indios desde el punto de vista del derecho natural*: El poder político se funda sobre el derecho natural, en el consentimiento del pueblo, independientemente de la religión. Por lo tanto, las naciones europeas no pueden fundar su soberanía sobre los indios en la infidelidad que los separa de la civilización cristiana, incluso si esta infidelidad se mezcla con idolatría y otros pecados contra el orden natural. Los pueblos indios y España son miembros iguales de la comunidad internacional.

4. *La idolatría de los indios desde el punto de vista de la doctrina cristiana*: «Los indios, antes de tener el menor conocimiento de la fe de Cristo, no cometen ningún pecado al no creer en Cristo». Lo que se encuentra «literalmente en santo Tomás de Aquino», recuerda Vitoria. Por tanto, no está permitido a los españoles el castigarlos o someterlos a este título. Incluso «cuando la fe cristiana les haya sido anunciada de manera adecuada y suficiente y no hayan querido recibirla, no es lícito hacerles la guerra y apoderarse de sus bienes». Porque no puede exigirse por la fuerza un acto de fe, que es libre. Vitoria llega a añadir esta dura consideración: «Si estuviera permitido castigar a los indios por las injurias que hacen a Dios, aún con mucha más razón debería castigarse a los príncipes cristianos, que, a menudo, pecan más gravemente que los mismos infieles».

En cuanto a los títulos legítimos, son los siguientes:

1. *Sociedad y comunicación natural*: «Lo que puede denominarse sociedad y comunicación natural», que une a todos los hombres, abriéndoles todo el universo, justifica de hecho y de derecho la llegada e instalación de los españoles en América con el fin de comerciar con los indios y explotar con ellos las riquezas del país, obteniendo el beneficio que se produzca mediante sus actividades, tal como el oro que extraigan o las perlas que pesquen. Si los indios se oponen a la realización de esta «sociedad y comunicación natural» los españoles pueden alcanzarla haciéndoles la guerra, si no hay otro medio de conseguirlo. Pero a condición de que no causen a los indios más que el menor daño, no utilicen engaño ni fraude, ni busquen causas de guerra fingidas. Observemos que en este primer título Vitoria es el primer teórico en afirmar el principio de la libertad de los mares, del que su discípulo Grocio hará en el siglo XVII uno de los principios del derecho internacional.

2. *Derecho de evangelización*: O «derecho que tienen los cristianos de predicar el Evangelio a los infieles». «Si éstos, sean los jefes o el pueblo, se lo impiden, los españoles pueden, tras un requerimiento previo, predicar contra su voluntad. Y si es necesario, aceptar por ello la guerra, o declararla, hasta que obtengan la seguridad de la predicación». Vitoria añade, sin embargo, que esto no lo afirma más que «en principio y en teoría, porque puede suceder que las guerras lleguen a obstaculizar, más que fomentar, la conversión de los indios».

3 y 4. *Derecho a proteger a los convertidos*: Si los convertidos al cristianismo son súbditos de un señor infiel que los persigue y les pone en peligro de apostatar, y si esos convertidos son numerosos y grande la persecución que sufren, es lícito quitar su poder al señor que los persigue y reemplazarle por un señor cristiano. Observemos que este derecho ya lo había afirmado en 1510 John Meyr o Mayor, profesor de la universidad de París, en su obra *In primum et secundum Sentenciarum*, de la que ya hemos hablado. Como liberal en sentido político que era, Mayor fundaba este derecho en el que tiene el pueblo de elegir su señor o rey. «Los reyes indignos», afirmaba, «pueden ser depuestos por sus pueblos». Y Mayor aplicaba explícitamente este principio a la América india, donde, en su opinión, los reyes indios que toleren las prácticas idolátricas pueden ser depuestos por los

españoles con todo derecho. Vitoria no acepta esta opinión, como hemos visto. Para él la idolatría no es un pecado. Por tanto, no justifica la instauración forzada de una soberanía cristiana. La deposición de un señor o rey indio no es lícita a su parecer más que si se trata de un violento perseguidor de numerosos convertidos al cristianismo.

5. *Represión de crímenes contra la humanidad*: Vitoria afirma aquí un «derecho de injerencia» para la protección de los derechos del hombre que ha adquirido carta de naturaleza en nuestras convicciones corrientes de hombres del siglo XX. Los españoles, dice, pueden intervenir por la fuerza y declarar la guerra para «defender a los inocentes amenazados de muerte injusta», cual es el caso si señores perseguidores o costumbres inhumanas «mandan matar a los hombres para comer su carne o sacrificarlos a sus dioses». Cosas ambas que eran una y la misma en el caso de los aztecas, pues sus sacrificios humanos masivos y casi cotidianos se asociaban a la antropofagia ritual a expensas de los cuerpos de las víctimas. Y se dice que Cortés y sus hombres quedaron horrorizados por el sangriento espectáculo de estos sacrificios antropofágicos, y que destruyeron inmediatamente en México los templos en los que se practicaban. En un debate en el que tomamos parte en junio de 1992, publicado por *France Catholique,* Bartolomé Bennassar, gran hispanista, presidente hasta hace poco de la universidad de Mirail en Toulouse, insistió en que la comunidad internacional no reaccionaría de modo diferente si se descubriera hoy en día alguna tierra desconocida donde se practicaran sistemáticamente semejantes sacrificios humanos antropofágicos.

6. *Elección voluntaria de los indios*: La soberanía española puede establecerse sobre las Indias si los indios «hacen una elección verdadera y libre, a través de sus señores o de sus pueblos, a favor de recibir como príncipe al rey de España». Vitoria precisa bien que la elección de los indios no debía ser fruto «del miedo o de la ignorancia» si, por ejemplo, «lo requieren gentes armadas a una muchedumbre desarmada y asustada a la que rodean»; o si los indios «no saben lo que hacen o incluso si no comprenden lo que dicen los españoles». Ya hemos señalado que estas condiciones de «elección verdadera y libre» se dieron en el caso, entre otros, de dos importantes pueblos de México: los tlaxcaltecas y los tarascos.

Los primeros dieron abundantísimas muestras de la sinceridad de su elección con la nutrida aportación de hombres tlaxcaltecas que combatieron junto a los de Cortés. Incluso, y casi sobre todo, cuando éstos no eran más que el grupo reducido y mal pertrechado de los vencidos de la *Noche triste*. En cuanto a los tarascos, su rey había enviado a su hermano y después se había dirigido él mismo a México en 1524 «para prestar obediencia al emperador y ofrecerse a profesar el cristianismo». En el Perú sucedió lo mismo, entre otros, con los importantes pueblos de los cañarí y los huancas. Los primeros aseguraron su concurso militar a los españoles tras la toma de Quito y luego participaron en la defensa de Cuzco al lado de los españoles, casi vencidos cuando el sitio de la ciudad por el nuevo Inca, Manco II. Los segundos permitieron la victoria sobre este mismo Inca al constituir, según señala Henri Favre en su obra *Los Incas*, «la inamovible muralla al abrigo de la cual los españoles podían matarse unos a otros con toda tranquilidad».

7. *Amistad o alianza de los indios con los españoles*: La soberanía española también puede establecerse lícitamente en el caso de que «un pueblo indio solicite la ayuda de los españoles». Este era el caso de los primeros indios que Cortés encontró en México: los cempoaltecas. Y el de los tlaxcaltecas, a los que acabamos de referirnos, expuestos a las incesantes tentativas de los aztecas para sojuzgarlos. Vitoria cita explícitamente el caso de estos últimos: «Como se cuenta que hicieron los tlaxcaltecas, concertándose con los españoles para que les ayudaran a combatir contra las gentes de México». Estas alianzas son para los españoles, señala Vitoria, «causa de justa guerra». Añade que parecen haberlo sido también para los romanos, habiendo sido tal alianza la principal causa de la extensión de su imperio. Ese imperio romano reconocido como legítimo, precisa, por san Agustín, el papa Silvestre, san Ambrosio y santo Tomás de Aquino.

Un título posible

A estos siete títulos legítimos que propone sin reserva o casi, Vitoria añade un octavo título que propone con reserva: *Donación de humanidad por los pueblos más desarrollados*. Con rigor, este justo título de soberanía no es para Vitoria sino posi-

ble y lo considera dudoso a este respecto. Sin embargo, parece oportuno recogerlo, ya que se encuentra entre las futuras posiciones de Sepúlveda contra Las Casas en la Controversia de Valladolid. He aquí lo que dice exactamente: «Otro título podría, no ciertamente afirmarse, pero sí mencionarse y tenerse por legítimo. Yo no me atrevo a darle por bueno, ni a condenarle en absoluto. El título es éste: estos bárbaros aunque no sean del todo amentes, distan sin embargo muy poco de los amentes [...]. Puede, pues, alguno decir que, para utilidad de ellos, pueden los reyes de España tomar a su cargo el administrarlos y darles gobernadores [...]. Y, a la verdad, hasta puede fundarse esto en el precepto de la caridad [...]. Pero esto, como ya dije, lo propongo sin afirmarlo, y también con la salvedad de que se haga por el bien y utilidad de ellos, y no solamente por el provecho de los Españoles [...]. Y para esto puede aprovechar también lo que se dijo antes, que hay algunos hombres siervos *a natura*, y tales parecen ser estos bárbaros; y, por tanto, pueden ser gobernados como siervos».

Por consiguiente Aristóteles reaparece en las teorías de Vitoria de forma invencible... y con él sus seguidores: Ptolomeo de Lucca, John Meyr, el padre Gregorio y fray Bernardo de Mesa, sobre todo, a cuyas posiciones estaba próximo Vitoria. Y poco tiempo después, Sepúlveda. También Vasco de Quiroga, no contaminado por el concepto de servidumbre aplicado a los indios, pero que lo fundaba todo en el gobierno y la caridad de los españoles. Y con Quiroga, todo el movimiento de evangelización educadora que, de Isabel a las reducciones jesuitas del Paraguay, concibe y confirma que es necesario que los españoles civilicen primero a los indios para poder evangelizarlos realmente. Se da por tanto un nuevo impulso al debate general sobre la problemática india, enlazando el punto de llegada pon el de partida. Pero eso será sin Vitoria, muerto en 1546 tras largo tiempo enfermo de gota y casi paralítico.

En contra están Las Casas y Carlos V

¿Qué piensa sobre esto el nuevo americanista dominico, ese Las Casas cuya influencia se consolida a la sazón, este hijo y discípulo de los dominicos extremistas de Santo Domingo, uno de

los cuales, el padre Córdoba ha recomendado calurosamente como el hombre «elegido por la mano de Dios» en una carta al joven Carlos V fechada el 28 de mayo de 1517? Podemos figurarnos que Las Casas no está en absoluto de acuerdo con Vitoria salvo por lo que se refiere al título 6, relativo a la elección voluntaria de los indios, y eso con graves reservas, pues no cree que esta elección pueda ser sincera. Tacha a Vitoria de «timidez», por no decir de falta de valor e incluso de cobardía, en lo tocante a unas tesis que juzga colonialistas. Y le reprocha haber dicho «cosas muy falsas» sobre los indios al hacer de menos sus capacidades mentales y morales. Por otra parte, se coloca en una posición mucho más tranquila que le evita la difícil búsqueda de títulos legítimos en los que pueda fundamentarse la soberanía española, basándose en la realidad americana. Pues para él la cosa es muy sencilla: la donación papal es suficiente. Como escribirá en su *Tratado comprobatorio* de la soberanía de los reyes de España sobre las Indias, elaborado en 1549 y publicado en Sevilla en 1553: «Los reyes de Castilla tienen un título legítimo a ejercer un imperio sobre esta parte del mundo que llamamos Indias Océanas [...] en virtud de la donación que les ha sido hecha, bajo cierta condición (de evangelización), por la Sede apostólica». Exactamente lo que Vitoria rechaza desde el primer momento.

Ahora bien, Las Casas se va a encontrar singularmente cercano a Carlos V y va a convertirse en su paladín, pues Carlos V se tomó muy mal que Vitoria rechazara de plano la donación papal, cuya validez y alcance negaba. Este rechazo tira por tierra toda la cobertura que la soberanía española ejercía en América, tanto respecto del propio Papa reinante, que se había mostrado tan poco respetuoso hacia ella, como del resto de las naciones europeas, a la espera de la menor fisura en este entramado de privilegios. La cólera de Carlos V se expresa en la orden que da, ya el 10 de noviembre de 1539, al prior del convento de San Esteban de Salamanca, lugar de residencia de Vitoria, de incautarse de las «lecciones en las que algunos maestros religiosos de este convento han tratado sobre el derecho que Nos poseemos sobre las Indias» y enviarlas al Consejo real, lo cual no puede referirse sino a los manuscritos de Vitoria y a las notas tomadas por sus oyentes. La ruptura del emperador con Vitoria queda consumada. No le consultará más, ni le pedirá que elija los evangelizadores para América, como había hecho aún en el enero y abril anteriores.

Sólo el Consejo de Indias le consultará en 1541, aunque al mismo tiempo que al resto de los teólogos de Salamanca y sobre la cuestión menor de la forma de bautizar a los indios.

Las Casas sucede a Vitoria

Además, el gran proyecto al que se entrega en cuerpo y alma Las Casas por esos en Guatemala, el de la evangelización llevada a cabo exclusivamente por religiosos, y su reivindicación de que se retire de América la mayor parte de los españoles para que no perturben la evangelización, le venía como anillo al dedo a Carlos V. Con Las Casas, el emperador conserva la donación pontificia en su valor fundamental, plenamente lícito. Asimismo cumple la condición de evangelizar exigida por la donación, y la cumple sin el concurso de los colonos. De esta forma podría abandonar sin demasiados escrúpulos de conciencia el proyecto de colonización de América, algo que continúa rondándole por la cabeza. Por último Las Casas prepara la eliminación del principal obstáculo que se opone a la descolonización con su persistente campaña contra la encomienda, para él la más temible forma del arraigo de los españoles en América. Esta campaña podría culminar con la supresión de esta institución gracias a Carlos V.

A partir de entonces se produce una recomposición radical de los frentes. Las cosas van a precipitarse. Carlos V, que ha roto con Vitoria, apoya ahora decididamente a Las Casas. En cierto modo, hace de él su sucesor americano. Se está a dos pasos de una América española reducida, o vuelta a su primitiva pureza, a su exclusiva dimensión lascasiana. Carlos V escribe a Las Casas en Guatemala que lleve a cabo la evangelización puramente religiosa que allí ha comenzado, excluyendo a los españoles laicos. Y Las Casas le responde el 15 de diciembre de 1540 que ha tenido que volver a España para pedirle una ayuda más decisiva, y que está esperando la llegada del monarca a la Corte. De la conjunción de estos dos hechos va a salir, con la participación y las orientaciones de Las Casas, la nueva junta especial de 1542 sobre la problemática americana. De ella nacerán las *Leyes Nuevas* del mismo año que van a disponer la supresión de la encomienda. Como si tal supresión fuera una necesidad vital y urgente, que no

lo es en absoluto, bien al contrario. Pero los demás miembros de la junta pondrán el granito de arena que frenará la máquina dispuesta a desplegar su impulso. Y América misma, con sus religiosos antilascasianos en su inmensa mayoría, la hará irse a pique definitivamente. Veamos cómo van a suceder las cosas.

La junta de 1542

La extraordinaria agudeza e impetuosidad de las exposiciones de Las Casas, o sus capacidades de propagandista que aprovecha toda suerte de elementos, como dirían sus detractores, lograrán imponerse gracias a la especie de exclusividad que le procurará Carlos V y a su propia aptitud para la intervención insistente, incesante y multiforme. ¿Que las *Cortes* de Castilla se reúnen en Valladolid en 1541? El que los representantes de las ciudades de Castilla en ellas reunidos dirijan a Carlos V una declaración típicamente lascasiana se debe muy probablemente a una intervención de Las Casas, como ya hemos visto. En ella piden que el emperador «mande remediar las crueldades que se hazen en las Indias e contra los Indios». Carlos V les responde: «A esto, vos respondemos que lo mandamos proveer como convenga».

En efecto, en ese mismo mayo de 1542 el emperador convocó una nueva junta de estudios y de preparación de decisiones sobre la problemática americana, junta que retomaba el modelo de las convocadas en 1512-1513 por su abuelo Fernando el Católico, aunque con una diferencia considerable. En las juntas fernandinas intervinieron participantes religiosos de tendencias diversas y aun opuestas (como el padre Gregorio y el dominico Matías Paz) frente a los consejeros reales. Esta vez no habrá más que un participante religioso, que no encontrará oposición y será el único en tomar la palabra. Naturalmente, se llama Bartolomé de Las Casas. Carlos V no convocó a esta «congregación reformadora» a otros expertos indiscutibles, que sin embargo estaban disponibles, como Vitoria y Vasco de Quiroga. Solamente Las Casas, que había estado en las Indias hasta poco antes. Donde estaba aún Quiroga, que habría podido tomar uno de los barcos siguientes y que intentará hacerlo así por propia iniciativa en 1543, lográndolo en 1547. Por consiguiente, la «congregación reformadora» fue unilateral deliberadamente.

Una atmósfera hipnótica

Tan unilateral que los consejeros reales (cinco del Consejo de Indias, dos del Consejo supremo de Castilla, dos del Consejo de Órdenes, los comendadores mayores de Castilla y León y el presidente de la Chancillería de Valladolid) quedaron incapaces de juzgar con objetividad ante el peso y la virulencia de la intervención de Las Casas, que les impondrá la larga lectura de dos de sus más violentos tratados: la *Brevísima relación de la destruición de las Indias* y el *Memorial de remedios.* Ningún especialista actual, ni siquiera lascasista, acepta como relación histórica objetiva la *Brevísima,* pintura exclusivamente negra y angustiosa de las atrocidades imputadas a los conquistadores. Ahí Las Casas «exagera hasta el extremo»[36], señala Ángel Losada. Lewis Hanke habla de su «intemperancia»[37], Américo Castro de su «fantasía esperpéntica»[38], André Saint-Lu de su «prejuicio de terror»[39], Robert Ricard y Marianne Mahn-Lot de sus «exageraciones» y sus «inexactitudes»[40], etc. Este chorreante baño de horrores produjo en los consejeros el resultado esperado por Las Casas: «una manera de éxtasis y suspensión de ánimos». En medio de esta atmósfera hipnótica leyó Las Casas su *Memorial de remedios,* el principal de los cuales era el *Octavo remedio,* carga de profundidad contra la encomienda, a la que hacía responsable de todos los males de América.

Comienza por plantear esta cuestión: ¿quién es el insensato que (sin mandato alguno de los Reyes Católicos) ha podido imaginar una invención tan hipócrita, tan condenable y nefasta? Esta cuestión está en oposición diametral a la verdad histórica, pues ya hemos visto que la encomienda es una creación de Isabel la Católica de 1503, modificada por Fernando el Católico mediante las *Leyes de Burgos* de 1513. Las Casas prosigue con una serie de imputaciones inexactas e injustas por su carácter de generalización. Por ejemplo, lanza la afirmación de que los titulares de encomiendas no pueden «enseñar la fe (¡ellos que no la conocen!)» como es su obligación. Cuando, como veremos, los religiosos de México (excepto él) defenderán unánimemente la encomienda como pieza clave de la evangelización tanto por los propios encomenderos como por religiosos por ellos alistados y retribuidos. Las Casas continúa con una sarta de imprecaciones más que de hechos: «tiranía imperiosa y cruel», «inocentes a los

que chupan, junto con la sangre, todas las riquezas», «yugo de una esclavitud infernal», «se condena así a muerte a un mundo entero», institución «injusta, inicua, tiránica y de todas las leyes divinas, naturales y humanas reprobada y aborrescida». De hecho, se trata de nuevo de la letanía de horrores de la *Brevísima*, esta vez dentro de la pintura de las encomiendas y renovando su efecto hipnótico.

André Saint-Lu alcanza una doble conclusión acerca de este planteamiento: por lo pronto permite «medir la intransigencia sentenciosa de fray Bartolomé, sin duda irrealista»; porque, además, «Las Casas continúa sacando sus ejemplos del período 1510-1520, el de las islas y Tierra Firme, signo de un desfase con la realidad americana que irá creciendo hasta su muerte»[41]. No hace más que repetir en 1542 a Montesinos, o, cosa ya por demás, lo que puso en su boca en 1511, y lo dice cuando ya Fernando había regulado la encomienda de manera considerable en 1513, alejándose ésta del servicio personal de forma gradual y convirtiéndose en algo netamente positivo.

Falso, pero hábil

Pero si Las Casas exagera y falsea, lo hace con habilidad. Para empezar, finge creer que los Reyes Católicos no han tenido nada que ver en la creación de la encomienda, que sin embargo es obra suya. Así queda a salvo la Corona y él puede destruir la encomienda sin contradecirse aparentemente, pues ésta no es sino la obra horrible de un anónimo «insensato». A continuación lanza un llamamiento en perfecta sintonía tanto con la fibra regalista de los consejeros como con los intereses reales: el llamamiento a destruir en América lo que podría ser mediante la encomienda un nuevo feudalismo, propiamente americano, capaz de oponerse a muchos proyectos de la corona, el del abandono real especialmente. Sobre todo, añade Las Casas sin el menor rubor, si los encomenderos se ponían a «tractar bien a los Indios y a hacellos a su mano». ¡Pues claro, a dónde iríamos a parar! El efecto hipnótico ha preparado el toque de alarma para conjurar un peligro inminente.

Los titulares de las encomiendas, esgrime Las Casas, «como es gente soberbia, serían muy señores y menos domables y obe-

dientes a Vuestra Majestad y a sus reales justicias, y tanto podrían crecer, teniendo manera de tractar bien a los Indios y hacellos a su mano [...], [que] perdiesen a Vuestra Majestad la obediencia, el tiempo andando. Y si no lo pudiese hacer uno, poderlo han hacer muchos». Se observa que el estilo de letanía e imprecación se ha vuelto de repente frío y penetrante. Y que Las Casas bien sabe que los encomenderos ya han encontrado «manera de tractar bien a los Indios», de otra forma no utilizaría esta cuestión como un grave peligro que hay que denunciar. La operación de la junta unilateral se ha llevado bien. Precisamente porque la encomienda había funcionado bien, su suerte estaba echada.

El grano de arena

Pero entre los miembros de la junta había personalidades fuertes y competentes, cuya lucidez no había quedado completamente inhibida por efecto del tratamiento hipnótico. Así, entre los consejeros de Indias se encontraban el obispo Suárez de Carvajal, que era, dice Carande[42] «severo censor, de tenaz criterio», y a quien Carlos V hará presidente de su Consejo de Hacienda; el propio presidente del Consejo de Indias, cardenal García de Loaisa, que había sido diligente confesor de Carlos V en asuntos políticos[43]; y finalmente el comendador mayor de León, Francisco de los Cobos, «el más asiduo y más fiel de los nuevos colaboradores» directos del emperador[44] según Carande. Viendo claramente por dónde les querían llevar introdujeron en la máquina que se había puesto en marcha el grano de arena al que nos referimos.

Un hombre tan ponderado e informado como el gobernador del Perú, García de Castro, que desempeñaba la función de virrey, recordará que hicieron declarar a la junta que «Su Majestad está obligada a sustentar América tanto en el gobierno como en la evangelización, y pecaría mortalmente si la abandonara». Sigue diciendo García de Castro: «Como se determinó en la junta de teólogos y juristas del año 1542». Un año después un hombre tan bien informado como Castro, el licenciado Falcón, recordará las mismas declaraciones en un *Aviso* dirigido al segundo concilio del Perú. El hecho tiene aún más interés por ser Falcón más bien favorable a la restitución del Perú a sus primitivos «señores» indios. Sin embargo añadirá: «Como soy informado que le ofreció

el Emperador, nuestro señor, de gloriosa memoria; y que, justa y cristianamente, le fue respondido que no era lícito dejarlos»[45]. Ya hemos visto que el propio Vitoria había dicho lo mismo públicamente a Carlos V en 1539. Bataillon pretende que las dos primeras evocaciones que mencionamos carecen de toda validez fuera de la intoxicación y el alegato *pro domo*, pues datan de los años 1566 y 1567, más de veinte años después de la junta de 1542. Pero el motivo es que sólo con el transcurso de los años rebulleron en América los religiosos, sobre todo los dominicos, para obtener la restitución del Perú con la mira puesta en una teocracia cuyos jefes serían ellos. Esto será consecuencia de los llamamientos de Las Casas, sistematizados en sus *Tesoros del Perú* y *Doce dudas* de 1563 y 1564, que reclaman esta restitución.

También lo señalan otros testimonios de entonces perfectamente informados. En el Perú, los comisarios-inquisidores enviados por Felipe II escriben ya en 1562: «Ha llegado a tanto que [los religiosos], con más libertad de la que convenía, en púlpitos y fuera dellos [...] han querido apropiar el derecho del govierno de los naturales destos Estados al Sumo Pontífice, y a ellos en su nombre»[46]. Situación confirmada en 1569, casi en los propios términos, en una carta del padre Luis López, SJ, al general de la Compañía de Jesús, san Francisco Borja. El licenciado Valderrama, comisario-inquisidor enviado por Felipe II a México, zona a la que también alcanzaba la ola lascasiana, abiertamente extremista por aquel entonces, escribe en 1564 que un prior de los dominicos le ha dicho: «Su Majestad no tiene aquí más que lo que el Papa le dió, y el Papa no le pudo dar esa tierra sino para el bien espiritual de los Indios. Y el día que tuvieren gobierno y estuvieren instrutos en las cosas de la Fe, es obligado el Rey a dexar estos reinos a sus naturales»[47]. Las cosas habían ido tan lejos que Martín Cortés, hijo del conquistador Cortés y mestizo, había intentado en 1565 hacerse con el poder en México, en un sentido indianista y de ruptura con el rey de España, en cuyo proyecto le sostuvieron activamente los religiosos. Como los franciscanos milenaristas, que soñaban con una nueva era del Espíritu establecida entre los indios de América, iban derechamente esta vez hacia la organización de un golpe de estado, fue necesario expulsar a España a su provincial Olarte[48].

Volviendo a los años 1537-1542, no hay duda de que Carlos V se había planteado la cuestión de un posible abandono de las

Indias. El cronista Gómara subraya que por aquel entonces el emperador había pedido al doctor Figueroa, su hombre de confianza en el Consejo real y miembro de la junta de 1542, que le informara sobre la legitimidad de la conquista del Perú[49].

El designio real

Ya se ve que la abrumadora intervención de Las Casas ante la junta de 1542 tenía mucho trasfondo y preparaba mucho más de lo que Las Casas dejaba adivinar. Su denuncia de la encomienda y su exigencia de la supresión total de esta institución eran sólo el primer paso de una larga marcha hacia horizontes subversivos en cuanto a la soberanía efectiva de España. La propia evangelización tenía mucho que perder, si no todo. El licenciado Falcón, su discípulo, tendrá la honestidad de no ocultar este riesgo en su *Aviso* al concilio de Lima, citado más arriba. En él escribirá que los que habían declarado (en 1542) que el rey de España no tenía derecho a abandonar las Indias lo habían hecho «justa y cristianamente», porque de este abandono se producirían «los grandes daños que, a los [indios] mesmos, se les seguiría de ello, tornándose a la infidelidad, y a la ofensa que se hiciera a Dios nuestro Señor, y injuria a la religión cristiana»[50]. Dedicamos el siguiente comentario de la especialista cristiana Marianne Mahn-Lot, pronunciado en el transcurso de un Symposium internacional en exaltación de Las Casas con motivo del quinto centenario de su nacimiento, a aquellos de nuestros lectores cristianos que se sorprendan con toda razón ante estas perspectivas de los verdaderos objetivos de Las Casas: «El carisma personal [de Las Casas] es, no tanto el de un misionero preocupado por salvar las almas, sino el de un hombre apasionado por la justicia temporal»[51] tal como él la entendía.

Los tres miembros de la junta competentes y de marcada personalidad (que por cierto votaron contra la supresión de la encomienda) añadieron algunos granitos de arena más a la declaración fundamental de que el rey de España pecaría mortalmente si abandonara América. A fin de combatir la dirección en exclusiva que se había dado a Las Casas hicieron pedir opinión sobre los asuntos tratados a otros dos religiosos de convicciones opuestas a las de aquél. Primero a Vitoria, lo cual no necesita de más comentario; y a continuación al doctor franciscano Luis de

Carvajal. Este antiguo profesor de la universidad de Salamanca, que sería más tarde convocado como experto al concilio de Trento, era autor de dos obras teológicas importantes, además de ser amigo íntimo del teólogo franciscano Alfonso de Castro, cuya publicación contraria a Las Casas ya hemos citado en el primer capítulo de esta obra. También era amigo íntimo de Sepúlveda, el gran adversario de Las Casas en la Controversia de Valladolid. Oficialmente estas opiniones no se tomaron en cuenta, pero existieron, minando el magisterio reservado a Las Casas. Aunque el lascasista Giménez Fernández sostenga que estos textos, confidenciales, se aproximan a las tesis de Las Casas, Menéndez Pidal[52] asegura que les fueron contrarias, lo que parece bastante más verosímil. Finalmente nuestros tres contrincantes consiguieron que entre los seis miembros de la comisión reducida que redactó definitivamente las *Leyes Nuevas* en otoño de 1542 no figurara ninguno de los tres únicos consejeros que habían votado a favor de la supresión total de la encomienda y sí, en cambio, dos de entre ellos: García de Loaisa y Cobos.

El desastre de las Leyes Nuevas

Pero tan decidido estaba Carlos V de antemano que impuso su voluntad: las *Leyes Nuevas* que promulgó el 20 de noviembre de 1542 suprimieron efectivamente la encomienda en lo venidero, aunque la mantenían, muy a menudo, mientras vivieran sus titulares. Contra esto expresó Las Casas su decepción y su cólera. En su opinión debería haberse ido mucho más lejos, hasta suprimir inmediatamente todas las encomiendas. Así lo dirá en los *Avisos* que remitirá al Consejo de Indias, especialmente en 1543. En ellos recomienda el envío de esclavos negros a América, veintisiete años después de su primera recomendación en 1516[53]. Este tesón es en él menos contradictorio de lo que parece, porque los indios y mestizos utilizaban frecuentemente esclavos negros, como podía verse en las Antillas y el Perú[54]. Él mismo se hizo conceder para su servicio cuatro esclavos negros al partir en 1544 para su diócesis india de Chiapa[55].

Muy pronto fue patente que el defecto de las *Leyes Nuevas* no era que no fuesen lo bastante lejos, como decía Las Casas, sino que iban demasiado lejos. Suprimir la encomienda, en lugar de

regularla progresivamente, era el error más grande que se podía cometer en América, hasta el punto de que poco faltó para que este error le costara a Carlos V la pérdida del Nuevo Mundo, involuntariamente esta vez. Pues toda América se alzó contra esta decisión: firme pero pacíficamente en México, con las armas y la violencia en el Perú. Al entregarse a Las Casas y rechazar las llamadas a la prudencia de García de Loaisa, presidente de su Consejo de Indias, Carlos V se había apartado de la realidad por completo. La crisis de conciencia, extraviada en los prejuicios y la pasión lascasiana, desembocó en un desastre que a poco estuvo de ser irreparable: si los conquistadores sublevados en el Perú hubieran vencido y les hubiera seguido México, ya no habría habido crisis de conciencia, al menos de esta forma mayormente metropolitana cuya exposición damos por terminada. Ni, por lo mismo, ninguna Controversia de Valladolid.

Los dos coautores de las *Leyes Nuevas* no tuvieron más remedio que abrir los ojos. Para apagar el incendio Carlos V tuvo que anular los textos que había firmado, como el Papa tuvo que hacer con las bulas que le habían sido arrancadas por una pasión similar menos de diez años antes. En cédulas dadas en Malinas el 20 de octubre de 1545 y en Ratisbona el 6 de abril de 1546, revocó sus *Leyes Nuevas* en lo concerniente a la supresión de la encomienda. De aquellas *Leyes* «la tinta aún no enjuta no estaba», según escribirá Las Casas a su amigo Carranza de Miranda. Las Casas, alejado de la Corte mediante su consagración como obispo de Chiapa, en México, llegó a su diócesis en marzo de 1545 y tuvo que volver a partir ya en febrero de 1546, de forma precipitada y definitiva, sin pedir autorización y abandonando a sus fieles. No había podido imponerse como obispo de Chiapa y le habían rechazado todos los demás religiosos mexicanos, reunidos en asamblea en México[56]. Volvió a España y jamás regresó a la ingrata e incomprensible América.

Notas

[1] Marianne Mahn-Lot, *Portrait historique de Christophe Colomb*, Flammarion. París, 1960 y 1988, p. 155.

[2] Como escribió Tarsicio de Azcona, el gran biógrafo de la reina, en su *Isabel la Católica, estudio crítico de su vida y su reinado*, Madrid, 1964, pp. 696-697.

[3] Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1910*, Madrid, 1964, t. 1. pp. 4-6.

[4] *Desintegración de la Cristiandad colonial y Liberación*, Salamanca, 1978, pp. 56-57.

[5] Konetzke, op. cit., t. I, pp. 9-13.

[6] Ib.

[7] Azcona, op. cit., p. 708.

[8] Pedro Borges, «Un drama lascasiano», *Actas*, op. cit., pp. 764-767. Ángel Losada, *Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, Madrid, 1970, p. 62.

[9] Miguel Ángel Medina, OP, *Una comunidad al servicio del Indio*, Madrid, 1983, p. 151.

[10] Pedro Borges, «Un drama lascasiano», *Actas*, op. cit., p. 760, p. 771.

[11] Miguel Ángel Medina, op. cit., p. 130.

[12] Emilio Rodríguez Demorizi, *Los dominicos y las encomiendas de Indios en la Isla Española*, Santo Domingo, 1971, pp. 73-248 para el conjunto de los repartimientos de 1514, y Antonine Tibesar en la revista *The Americas*, nº 13, Washington, 1956-1957, p. 385.

[13] Medina, op. cit., pp. 260 y 277, pp. 91 y 111.

[14] Ib.

[15] Ib.

[16] Ib.

[17] Por el historiador dominico Beltrán de Heredia en su versión original en latín, en 1933, y por Silvio Zavala en trad. esp., en 1954.

[18] *Carta-Aviso al rey* o *Parecer de los Dominicos de la Española*, colección *Codoin-AML*, Madrid, 1864-1884, t. XI, p. 243.

[19] Juan Pérez de Tudela, *Significado histórico de la vida y escritos del Padre Las Casas*, estudio preliminar de las *Obras escogidas* de éste, *Historia de las Indias*, Madrid, 1957, (B.A.E., t. 95), p. XXXVII.

[20] Pedro Borges, *Misión y civilización en América*, Madrid, 1987, p. 94.

[21] Véase la segunda nota de la p. 315.

[22] Véase los *Estudios*, p. 152, citados en las notas 30 de la p. 88 y 22 de la p. 152.

[23] Véanse nuestros libros *La hora de Dios en el Nuevo Mundo*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1993, y *La «Incomparable» Isabel la Católica*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1993.

[24] Véase *Iberoamérica*, Ediciones Encuentro, 1992, de los especialistas centro y suramericanos Vinales, Gutiérrez, Maeder y Nicolini, pp. 36-51 (con mapas y fotos), traducida y adaptada al francés por Jean Dumont, *L'Amérique Latine inconnue*, Fleurus, París, 1993.

[25] Silvio Zavala, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina, siglos XVI-XVIII*, México, 1982, p. 44. Y también la obra colectiva del Instituto Nacional Indigenista *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, México, 1954, p. 52.

[26] Vicente Beltrán de Heredia, «Nuevas precisiones a propósito del padre Bernardino de Minaya», revista *Simancas*, t. I, Valladolid, 1950, p. 294.

[27] Sobre la carta de Garcés, véase José María Iraburu, *Hechos de los apóstoles de América*, Pamplona, 1992, p. 185.

[28] Charles Gibson, *Tlaxcala in the XVI century*, New Haven, 1952, pp. 164-169. En esta obra se encontrarán numerosos ejemplos de lo que los especialistas indigenistas mexicanos llaman «la costumbre tlaxcalteca de acudir directamente a la Corte [en España], ya en el siglo XVI». Sobre la franciscanidad de Tlaxcala, véase Fidel de Jesús Chauvet, *Los franciscanos y su convento de Tlaxcala*, Tlaxcala, 1967, pp. 7 y 12, especialmente: «Ninguna otra orden religiosa, que yo sepa, penetró en esta región durante más de un siglo».

[29] Ib.

[30] Ángel Losada, «La Apología de fray Bartolomé de Las Casas, novedades y sugerencias», *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas*, Sevilla, 1974, pp. 61-63.

[31] Fayard, París et Privat, Toulouse, 1978 y 1979, pp. 338 y 291.

[32] Fallois, París, 1987, p. 372.

[33] Juan Pablo II, *L'Osservatore Romano*, 28 de noviembre de 1992.

[34] Jacques Heers, op. cit., Perrin, París, 1992, p. 131.

[35] Alfonso García-Gayo, «Las Indias en el reinado de Felipe II», *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. XIII, Madrid, 1960-1961, pp. 116-121.

[36] *Las Casas*, op. cit., p. 341.

[37] Op. cit., p. 83.

[38] «Fray Bartolomé de Las Casas, o Casaus», *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid-Barcelona, 1966, p. 282, nota.

[39] Op. cit., p. 66.

[40] *Barthélemy de Las Casas, l'Évangile et la force*, Cerf, París, 1964, p. 76.

[41] Op. cit., pp. 202 y 220.

[42] Op. cit., t. II, p. 253.

[43] Se han publicado en un volumen las notables confesiones-avisos al monarca que le envió entre 1530 y 1532 mientras estuvieron alejados por hallarse el monarca fuera de España.

[44] Op. cit., t. I, p. 293.

[45] García-Gayo, op. cit., p. 128.

[46] Guillermo Lohmann Villena, *El corregidor de Indios en el Perú bajo los Austrias*, Madrid, 1957, p. 61.

[47] García-Gayo, op. cit., p. 121.

[48] *Actas*, op. cit., p. 677.

[49] Ramón Menéndez Pidal, *El padre Las Casas, su doble personalidad*, Madrid, 1963, p. 14.

[50] García-Gayo, op. cit., p. 128.

[51] «La teoría de la evangelización pacífica de Bartolomé de Las Casas», *Symposium fray Bartolomé de Las Casas*, México, 1985, p. 161.

[52] Ramón Menéndez Pidal, *El padre Las Casas y Vitoria*, Madrid, 1958.

[53] Ángel Losada, *Las Casas*, op. cit., p. 343.

[54] Sobre los esclavos negros utilizados por los indios y mestizos, Lohmann Villena, op. cit., p. 513, párrafo 19 (en el Perú). Y Carlos Pereyra, *Breve historia de América*, Madrid, 1930, p. 252 (en las Antillas).

[55] Sobre los esclavos negros de Las Casas, llevados por él a Chiapa: *Catálogo de los fondos americanos del Archivo de protocolos de Sevilla*, t. II, p. 486.

[56] Philippe André-Vincent, OP, *Bartolomé de Las Casas*, Tallandier, París, 1980, p. 138: «En cuanto a la encomienda, se ve abandonado por todos: sus propios hermanos (dominicos) y el gran Domingo de Betanzos reaccionan contra su 'extremismo'».

III EL AÑO 1550

La encomienda, cuya muerte habían decretado Carlos V y Las Casas, se encuentra en su mejor momento en este año de 1550 en el que se abre la Controversia. Su muerte temporal había hecho que todos se diesen cuenta del apego que se le tenía. Es un fénix que renace de sus cenizas, gloriosa resucitada. No hay sobre ella la menor crisis de conciencia, especialmente entre los religiosos. El dominico Jerónimo de Loaisa, arzobispo de Lima, en el Perú, recibió este mismo año del sacerdote La Gasca, presidente de la Audiencia, que acababa de derrotar a los sublevados, tres encomiendas: las de Tantacaxa, Lurigancho y Yauyos. Y, como para demostrar que podían ser una cosa muy diferente de una explotación, Loaisa redujo a menos de la tercera parte el tributo que correspondía al arzobispado y le daba por fin los medios necesarios para desarrollar su misión, algo de lo que entonces carecía por completo[1].

«Provecho espiritual y temporal»

Los franciscanos y dominicos de México escribieron en 1543 a Carlos V oponiéndose firmemente a la supresión decretada y reclamaron en estos términos la perpetuidad de las encomiendas: «Vuestra Majestad debe proveer cómo en breve se dé orden en el asiento perpetuo y estabilidad de los Españoles en esta tierra [...] que mientras estabilidad no hubiere, ni estuvieren arraigados y perpetuados como naturales en ella, habrá menos provecho espi-

ritual y temporal[2]». En lugar de morir, la encomienda se encaminaba hacia la inmortalidad. Ante todo porque, usando los términos de la carta de los religiosos, había en ella «provecho temporal», como ha señalado el especialista Silvio Zavala, que escribe específicamente: «La defensa de la propiedad de los Indios coincidía entonces con el interés del encomendero, y éste, de buen grado, reconocía el derecho de propiedad indígena»[3]. A lo que añade lo siguiente en demostración de que la encomienda representaba un progreso en comparación con Europa: «Desde el punto de vista de la propiedad perteneciente a los vasallos, se observa en los señoríos y encomiendas de Indias una protección que mejora el derecho limitado de los labradores medievales»[4]. El mismo derecho limitado que seguían teniendo en Europa en la época de la Conquista americana.

En cuanto al «provecho espiritual», también era evidente. Desde las *Leyes de Burgos* de 1513 los encomenderos tenían a su cargo la obligación legal de enseñar la fe a los indios o de ocuparse de que se les enseñara. De este modo aportaban una ayuda considerable, tanto material como moral, a los religiosos evangelizadores. A esto se refería Zumárraga, el obispo franciscano de México, en la asamblea del clero mexicano de 1544: sin las encomiendas «los Indios no serán bien doctrinados [...] e, no teniendo los españoles las dichas encomiendas, no se podrán sustentar muchos pobres e religiosos frayles [...], de que subçederá mucho detrimento en la doctrina cristiana»[5]. En el Perú sucedía lo mismo. El especialista Guillermo Lohmann Villena escribe que allí: «Consta documentalmente con qué celo [muchos encomenderos] se preocuparon de contratar religiosos que doctrinasen a sus indios, y cuando esto no fue posible, asalariaron a legos para que hicieran las veces de los tonsurados»[6]. Igualmente, los que se han tomado la molestia de leer las cartas de los primeros evangelizadores jesuitas del Perú habrán comprobado que su evangelización partía de las encomiendas. Por ejemplo, de la encomienda del conquistador Valera, en Chibalta, que describen como un modelo de república cristiana y donde recibieron, dicen, mucha caridad[7].

Por lo demás, los encomenderos, antiguos conquistadores, pertenecían al mismo pueblo cristiano y, frecuentemente, a las mismas familias cristianas que los religiosos. De su matrimonio con una india tuvo un hijo el conquistador Valera: el jesuita Blas

Valera, que con su *Historia occidentalis* será el gran historiador de las tradiciones incaicas. Y el jesuita Martín Pizarro, el religioso evangelizador más querido por los indios del Perú porque hablaba maravillosamente su lengua, no será otro que el sobrino del conquistador Pizarro[8]. Todo esto no podían ignorarlo Las Casas y sus continuadores. Si denunciaban la encomienda tan violentamente como lo hacían era más bien por otras razones, con miras distintas del mero interés de los indios y de la propagación de la fe.

Ejemplos de Guatemala y Yucatán

La evangelización confiada únicamente a los religiosos por Las Casas en su *Vera Paz* de Guatemala durante los años 1540-1555 fue una cosa muy hermosa, pero tras 1555 se hundió en el baño de sangre de los ataques lanzados contra ella por los indios lacandones, que no dudaron en ofrecer a sus dioses a los jóvenes catecúmenos como sacrificio humano. Los propios dominicos que Las Casas instaló allí tuvieron que llamar en su ayuda a los conquistadores para poder sobrevivir y salvar a los indios convertidos. Ellos mismos declararon la guerra a los indios agresores, que habían martirizado a dos de ellos.

Fue una suerte para la intervención de Las Casas en la Controversia de Valladolid que esta demostración no se produjera antes de 1550, sino sólo algunos años más tarde. ¡La prueba que hubiera representado para Sepúlveda, que afirmaba que era necesario empezar por someter a los indios, en su propio interés y en el de la evangelización!

Y si después de dirigir la mirada hacia la Guatemala de la Vera Paz, convertida en verdadera guerra, nos volvemos hacia el Yucatán mexicano, ¿qué se ve? Se ve que los encomenderos podían ser mejores protectores de los indios que los religiosos por su misma función que, al confiarles la responsabilidad concreta de los poblados o tribus indias, les hacía naturalmente, por su propio interés de beneficiarios locales del tributo, más respetuosos que los religiosos con las iniciativas y condiciones de vida de los indios, y con su bienestar, que garantizaba su buena capacidad contributiva. Así lo atestiguan las *Relaciones geográficas del Yucatán*, de 1569-1579: son los encomenderos, particularmente

los de Chuaca, Chechimila, Sucopo, Popola y Sinsimato quienes defienden a sus indios del celo excesivo, irresponsable en lo temporal, de los religiosos franciscanos. Éstos realizaron sus «reducciones» para el reagrupamiento de los indios, para evangelizarlos, sin contar con la delicada personalidad o la idiosincrasia que liga a los indios a sus lugares de residencia, y «con demasiado bárbaro rigor», escriben los titulares de estas encomiendas[9]. Muchos indios murieron así, por una especie de desaliento vital.

Además, como subraya Germán Latorre, quien ha publicado estos textos extraídos de los archivos de Indias de Sevilla, los encomenderos no actuaban movidos solamente por su interés material: se mostraban igualmente atentos a la cultura maya de sus indios. A ellos se debe la primera descripción directa conocida, junto con la del religioso Diego de Landa, escrita en 1566, de su estructura política, religión, templos, agricultura y artesanía[10]. Uno de estos encomenderos llegará a preparar cuidadosamente el primer gran mapa escenografiado conocido de lo que después será el Estado mexicano de Tabasco[11]. Lo mismo había señalado ya en 1892 el anglosajón Alfred P. Maudslay en su *Antigua civilización de América central*, subrayando que, contrariamente al extendido prejuicio sobre la falta de interés de los conquistadores por las antiguas culturas americanas, sus escritos nos ofrecen amplia información a este respecto.

Otras cuestiones sobre la encomienda

El mayor número de encomiendas que llegó a alcanzarse en América no pasó de cuatro mil, lo cual estaba lejos de cubrir todo el territorio. Pero acabamos de ver que allí donde existían desempeñaban un papel positivo en la protección de la propiedad india, la organización y la financiación de la evangelización, la reducción del traumatismo existencial sufrido por los indios y el mejor conocimiento de sus civilizaciones. ¿Eran ilegítimas? En absoluto. Concedidas en nombre del rey para un máximo de tres generaciones primero por los adelantados (los primeros grandes conquistadores, como Cortés y Pizarro) y después por las Audiencias y virreyes, representaban el reembolso del precio de costo de la Conquista a las manos de los que la habían pagado con sus propios dineros y esfuerzos, sin que nada cos-

tara a la Real Hacienda. Era necesario que el rey, que se había quedado con la Conquista, pagara esta deuda de una manera o de otra. La manera elegida fue la encomienda en su tercera forma (la del continente americano propiamente dicho), por la cual el rey concedía a sus acreedores el tributo que le pertenecía por la parte correspondiente al número de indios cuyo señorío les confiaba. Por consiguiente, fue el darse cuenta de la injusticia y expolio hecho a sus acreedores mediante la supresión unilateral de las encomiendas por las *Leyes Nuevas* lo que impulsó a Carlos V a revocarlas. Y era el agudo sentimiento de injusticia y expolio lo que había vuelto en contra de las *Leyes Nuevas* a todos los conquistadores y descendientes de conquistadores de América.

¿Quedaban los indios despojados de sus tierras e instituciones en las encomiendas, como se repite de forma casi generalizada siguiendo los prejuicios lascasianos? En absoluto. En la magistral «demostración gráfica» de su ya citado estudio de archivos, Silvio Zavala ha demostrado que la propiedad india, a la cual los encomenderos no tenían ningún derecho y que era necesaria para permitir el pago del tributo, cubría prácticamente todo el territorio de las encomiendas. Además, en ella conservaban los indios sus propias instituciones comunitarias: caciques hereditarios, «principales» (nobles), municipios y «cajas de comunidad». Sí habrá desposesión y alienación de los indios, como ha demostrado también Silvio Zavala, pero eso ocurrirá tras la desaparición de las encomiendas, en lo que desde entonces se llaman «haciendas» de los nuevos dueños de América una vez independientes de España, liberales, jacobinos y laicistas del siglo XIX. ¿Eran las encomiendas especialmente costosas para los indios? En absoluto. Fuera de las encomiendas los indios también pagaban tributo, directamente al fisco real. Además, este tributo español solía ser inferior al que antes pagaban a sus señores prehispanos, como también sucedía en el Perú[12]: «la cuantía era inferior a la que se erogaba en la época incaica».

A pesar de esto, ¿podían los abusos de poder de los encomenderos hacer que el tributo que se pagaba en realidad fuese excesivo, en perjuicio de los indios? Esto había podido ocurrir al principio, durante el período de rodaje de la encomienda continental, pero en la década de 1540 y, en cualquier caso, en la de 1550 el tributo estaba rigurosamente fijado y controlado por las

Audiencias tras una rigurosa investigación sistemática encomienda por encomienda. En el Perú, donde los abusos se daban más frecuentemente que en México, una troica constituida por el arzobispo Loaisa, el dominico Domingo de Santo Tomás y el juez de la Audiencia, Cianca[13], había llevado a cabo una investigación sistemática similar en los años posteriores a 1545. ¿No estaban los indios además sometidos a servicio personal, aunque remunerado, en provecho de los encomenderos, lo que propiciaba otros abusos en perjuicio suyo? Ya lo hemos dicho: este servicio personal, sistemático en las Antillas, donde no fue tan negro como lo han pintado, no era en el continente sino algo excepcional y en vías de desaparición. En México, tal servicio visto como algo debido a los encomenderos desapareció precisamente en 1550: cédula del 22 de febrero de 1549 e instrucciones al virrey de 1550[14].

El protector

En el Perú y en general en América del Sur, por aquel entonces bajo la jurisdicción del virreinato de Lima, el servicio personal se mantendrá durante más tiempo, hasta la década de 1600, pero es que allí se daban condiciones especiales. El atormentado relieve, con profundas gargantas y vertiginosas cimas, y los problemas de circulación en la jungla que rodea al Amazonas hacían necesario un sistema de transporte generalizado, dada la ausencia de animales de carga, a excepción hecha de las débiles llamas. Por otra parte y por las mismas razones, el servicio personal, conocido como *mita* en el imperio inca, había sido un elemento fundamental de la legislación y de la práctica de dicho imperio. Las encomiendas no hicieron más que seguir el ejemplo. Sin embargo, la Corona española no se despreocupó del asunto: el rey de España está representado personalmente en el Perú por un protector general de los indios. El primero de todos fue el obispo dominico Valverde, de quien nos ha llegado un informe detallado sobre sus actividades que envió a Carlos V en 1539. No ocupa menos de cuarenta páginas en la reciente obra en que se ha publicado[15].

Ya se ve que el servicio personal de los indios en el Perú estaba muy controlado. «He querido visitar, en esta ciudad del

Cuzco [entonces principal asiento español en el Perú] todas las casas de christianos a donde ay Indios, y todos los ranchos y buhíos de los Indios, y cavallerizas y cocinas, para saber si los doctrinan y enseñan cada noche, como se deve hazer [según el estatuto de la encomienda]. E si curan los que están enfermos o los dexan morir, e si les dan los mantenimientos e cosas necesarias, e si los tienen atacados o encerrados. [Como] Vuestra Magestad me manda que haga esto en el principio de su Real provisión de la Protectoría [...]. Yo he querido, como Protector, amparar los Indios en su libertad viniéndome a pedir socorro, [incluso cuando] hánmelos sacado de entre las manos los tenientes y justicias quitándoles su libertad [ilegítimamente]». Lo cual confirman los archivos, que conservan huellas de las numerosas intervenciones de Valverde y de las condenas que obtuvo contra encomenderos abusivos. Posteriormente el protectorado general de los indios fue encargado al arzobispo de Lima, el también dominico Jerónimo de Loaisa, «inflamado por su amor a los aborígenes», como dice el especialista actual Lohmann Villena. El propio Loaisa era encomendero en 1550, como ya hemos visto.

Tan viva y general era la preocupación por defender y aliviar a los indios del Perú dentro del servicio personal que dio lugar, en este año de apertura de la Controversia de Valladolid, a una iniciativa deliciosa. En mayo de 1550 un tal Cristóbal Muñoz obtuvo del rey un contrato para introducir en el Perú cien camellos, a fin de evitar que los indios cargaran bultos pesados a través de los Andes[16]. Llegó incluso a ordenarse en un momento dado la liberación de todos los indios en servicio personal, en aplicación desbordante de las *Leyes Nuevas* hecha por el virrey Núñez Vela a su llegada a Perú en 1544. El resultado fue trágico: «la acogida que les dispensaron sus caciques fue la de matarlos, porque eran cristianos», constató el segundo obispo de Cuzco, el dominico Juan Solano[17]. Fueron los «mártires desconocidos» del Perú, cuyos nombres no nos han llegado. Posteriormente volvió a ponerse en funcionamiento el servicio personal por los motivos que se daban en el país, con el aval del sacerdote y presidente de la Audiencia La Gasca, enviado especial de Carlos V, que restableció plenamente las encomiendas a finales de la década de 1540, vigilándolas de cerca, en lo que se refería al monto del tributo, con el concur-

so de Loaisa, los dominicos y los jueces de la Audiencia, como ya sabemos.

El fin de la esclavitud

Lo que acabamos de precisar demuestra hasta qué punto había sido artificial el ruido hecho en la junta de 1542 sobre el supuesto escándalo de las encomiendas, como también lo habían sido las *Leyes Nuevas.* Tan artificiales que en 1550 ruido y *Leyes* habían desaparecido por completo del horizonte, no ocurriéndosele a nadie la idea de incluir la encomienda en el programa de la Controversia de Valladolid. Lo mismo sucedía con el ruido real, pero muy aumentado en la época de la bula *Sublimis Deus*, de la esclavitud de los indios prisioneros de guerra, esclavitud que las *Leyes Nuevas* acababan de prohibir categóricamente. De ella no se hablará ya en la Controversia de Valladolid. Además en México, en 1550, la mayor parte de los pocos esclavos de guerra que de verdad había, por guerra o por rescate, ya habían sido liberados. Este proceso continuaría sin descanso hasta el final: los últimos casos se llevaron ante la Audiencia de México en 1561[18].

No parece que en el Perú la esclavitud de los indios haya revestido jamás ninguna importancia. El informe de 1539 al rey de Valverde, el Protector de los indios, no se ocupa de ella, ni la trata más que como a un fenómeno que podía consistir en la importación de esclavos del exterior del país o en la exportación de esclavos capturados en Perú. Valverde informa: «visité o enbié a visitar, en los puertos, los navíos que se parten, para ver si llevan Indios desta tierra; y los que vienen de otras tierras, para ver si traen Indios». Únicamente indica que, con carácter temporal, cuando la revuelta del Inca Manco II «se herraron» «algunos [Indios]» (tal como se hacía en todas partes con los esclavos, en las antiguas civilizaciones indias también). Como él recuerda, «al principio de la conquista desta tierra se pregonó [una cédula Real] en la qual Vuestra Magestad manda [...] que por ninguna vía se hagan esclavos»[19]. Así, el problema de los esclavos indios no existía en el Perú de 1550: en los años 1560-1580 las detalladas ordenanzas del gobernador García de Castro, y posteriormente las del virrey Toledo, no harán de ella la menor mención.

Se alcanza ya la madurez

Ya en 1550, aparte de estas protecciones negativas de los indios contra el peligro que la encomienda podía representar para ellos y contra la esclavitud, florecían en la América española una protección positiva y una promoción multiforme en beneficio de los indios. Comienza entonces en México, por iniciativa de los virreyes, la promoción específica de sus propiedades inmuebles a través de concesiones de tierras hechas a sus comunidades o a sus personas. Estas concesiones alcanzarán una gran extensión durante la segunda mitad del siglo XVI, pues las propiedades de las comunidades indias estaban muy dispersas. Las tierras de regadío de las llanuras, en especial, estaban subexplotadas por los indígenas[20]. Además, estaban mal delimitadas, al igual que las propiedades de indios particulares, ya fueran nobles o simples trabajadores agrícolas. Los indios recibieron mercedes, es decir, concesiones en propiedad de tierras agrícolas o de pasto, colectivamente o de manera personal. Así, junto a las encomiendas y además de éstas, cuyo territorio seguía siendo propiedad india casi al 100%, la propiedad indígena se consolidó de manera sistemática contra las usurpaciones de los colonos españoles. También se prohibió a los españoles apoderarse de las tierras de los indios que fuesen condenados por algún delito. De esta manera, escriben los especialistas, «la propiedad de los pueblos [indios] (en la que incluimos la de los macehuales [los simples campesinos individuales]) [...] mantúvose bastante indemne hasta las postrimerías de la colonia»[21]. Porque básicamente no se permitió la colonización agrícola de los españoles[22] más que sobre las abundantes tierras que los indios no habían querido o podido ocupar ni explotar, dado su apego (que persiste hoy día) a su agricultura primitiva y mínima del palo usado para cavar y la azada, sin arado ni animales de tiro. En este caso, el progreso sólo quedaba asegurado por la «sociedad y comunicación» definida por Vitoria.

Otra protección y promoción fue de orden sanitario. Igual que Isabel la Católica había hecho ya en 1503 en la Antillas, se planeó la creación de hospitales-hospicios para los indios, ya fuese en cada pueblo, como en el Michoacán de Vasco de Quiroga de 1538 en adelante, ya fuese en las grandes ciudades. El primero de estos hospitales-hospicios, abierto tanto a los

indios como a los españoles, se creó en 1513 en el Darién (Panamá). En México dos hospitales especialmente reservados a los indios vinieron a sumarse al hospital general creado por Cortés ya en 1524. Uno de ellos, fundado en 1531 bajo la advocación de san José de los Naturales, estaba destinado a los indios de México y alrededores. El otro, fundado en 1534 bajo la advocación de san Cosme y san Damián, estaba destinado a los indios que llegaran de provincias. El primero, hospital real, llegó a ser digno de consideración. Con ocho salas de enfermería, una farmacia, una sala especial para los enfermos de rabia, otras salas especiales para los contagiosos y los convalecientes y alojamientos para los médicos y enfermeros. Será tan eficaz en el siglo XVIII que sus tasas de curación serán superiores a las del Hôtel-Dieu de París[23]. En Lima (Perú), comenzó a funcionar en 1549 otro hospital reservado a los indios, también considerable: el hospital de Santa Ana. Así se le describirá en el siglo XVII: «Enfermerías tan grandiosas que exceden a todo encarecimiento, con camas muy aseadas y limpias y su ropería tan abastecida que pueden dar lo necesario a mil camas»[24]. A esto se añadía una protección jurídica excepcional. Para puentear las posibles debilidades de los justicias locales, los virreyes establecieron el derecho de todos y cada uno de los indios a dirigirse a ellos directamente. Ya hemos visto que era así como Antonio de Mendoza, primer virrey de México precisamente entre 1535 y 1550, dedicaba dos días por semana a recibir personalmente las quejas de los indios. No sólo las recibía, sino que respondía mediante órdenes pronunciadas sin demora y que recibieron el nombre de «mandamientos de amparo»[25], cuya ejecución se confiaba, si tal era necesario, a comisarios revestidos de poderes especiales. «Era constante en el palacio del virrey la presencia de numerosas delegaciones de indios que venían a suscitar y a desarrollar procesos»[26], señalan los especialistas mexicanos en asuntos indígenas. Pues, como afirmará el viajero inglés Henry Hawks durante los años posteriores a 1570, los indios, grandes andarines, no dudaban en acudir al palacio del virrey para presentar sus quejas «incluso habiendo hasta la capital veinte leguas de distancia[27]». Así, dice Hawks, estaban «muy favorecidos»[28] por los justicias. Ya se ve que el gobierno de los «reinos» particulares de las Indias, propiamente indianista, había alcanzado su madurez en muchos aspectos esenciales ya en 1550.

Los grandes virreyes

A todo esto había que sumar aún la promoción cultural. Los franciscanos, sostenidos y financiados por el rey, habían abierto ya en 1536 el colegio superior de Santa Cruz de Tlatelolco, barrio de México, reservándolo a los indios. Allí aprendían los jóvenes indios latín, retórica, lógica y filosofía, música y medicina. No se olvidaba a las jóvenes indias. En una iniciativa de una modernidad entonces excepcional por comparación con Europa, los mismos franciscanos abrieron a partir de 1529 una serie de colegios para ellas en México, Texcoco, Otumba, Tepepulco, Huejotzingo, Tlaxcala, Cholula y Coyoacán. En cada convento, o pueblo-hospital en Michoacán, o parroquia india había una escuela, y a veces dos. La asistencia era considerable: hasta trescientos y mil alumnos, señala el cronista franciscano de la época, Motolinía. También había grandes escuelas técnicas tanto en México como en Michoacán y Quito. Y en 1551, el mismo año de la segunda sesión de la Controversia de Valladolid, se abrían dos universidades en pleno funcionamiento: una en México y otra en Lima, abiertas tanto a indios (con becas) como a españoles.

Este conjunto fue animado por los primeros grandes virreyes, entre ellos el Antonio de Mendoza citado líneas más arriba, que pasará en 1550 del virreinato de México al del Perú. Generalmente grandes señores españoles, de una valía intelectual, de organización y moral excepcional, abiertos sin reserva a las demandas de los más humildes, según costumbre peninsular, eran a la vez gobernadores generales, comandantes en jefe, superintendentes de las finanzas y vicepatronos de la Iglesia. Por consiguiente, reunían en sus manos todos los poderes, como los reyes de los verdaderos reinos. Por lo que se refiere a México, Lesley Byrd Simpson, historiador americano contemporáneo, les juzga así: «La capacidad media de los virreyes de México era tan alta que ningún país, en mi opinión, ha tenido mayor fortuna con sus gobernantes»[29]. Por lo que se refiere al Perú, Louis Baudin, historiador francés algo menos reciente y especialista en los incas, juzga de modo similar a los administradores españoles: «Raras veces han sido regidos los destinos de un pueblo por tan grandes administradores como fueron el presidente La Gasca o el virrey Francisco de Toledo»[30]. En consecuencia, como escribe otro historiador americano de nuestros días, Philip Wayne Powell: «España gober-

nó en América, durante más de tres siglos, sin soldados profesionales o fuerzas militares establecidas, excepto en algunas plazas [...] para repeler ataques extranjeros o protegerlas contra ataques indios [exteriores]. Durante este tiempo, no hubo rebeliones que indicasen un sensible grado de descontento con el gobierno de la Corona»[31].

Nadie discute esta indianidad y tranquilidad de gobierno de la América española ni la ausencia de descontento entre los indios. Incluso un historiador indigenista tan «avanzado» como el mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán escribe que los indios «protegidos en el refugio de sus comunidades corporadas, formaban la [inmensa] mayoría», dándose el caso de que «la proporción de Indios destribalizados apenas pasaba del 10%»; y que al llegar la independencia de los países americanos con respecto a España, los indios «sólo les preocupó conservar el *status* colonial que les permitía la continuidad cultural»[32].

Entonces, ¿por qué convocar una Controversia?

Uno se preguntará por qué, dadas estas condiciones, se estimó necesario en 1550 organizar en Valladolid una Controversia por todo lo alto sobre la presencia española en América. Al contrario de lo que se dirá (con lucidez y presciencia) de uno de los continentes de hoy, la América española de entonces «iniciaba su andadura con buen pie». ¿Para qué iba América a necesitar discursos por parte de intelectuales que van a contender, ideologizar y resecar datos que los virreyes poseen de primera mano y manejan mucho mejor que ellos al poder apreciarlos en su conjunto?

Hay dos motivos para esta sorprendente convocatoria de una Controversia, aparentemente redundante e incluso nociva. Uno de orden general y otro relacionado con una persona. El primero es que de hecho queda un problema por resolver, una cuestión por dirimir, que no toca a la América española en sí, la cual no necesita discursos ni alimenta ya crisis de conciencia, sino a la continuación o no hasta el infinito del proceso que la hizo nacer y de qué manera debía hacerse caso de continuar el proceso. El problema que plantean los de los futuros descubrimientos y conquistas, cuestión en la que se unen profundamente de

nuevo el hecho y el derecho. El hecho, porque si los descubrimientos y conquistas debían continuar hasta el infinito, se reconstituiría sin cesar el carácter privado y aventurero de la Conquista inicial, el impulso y el prestigio de los conquistadores. Y, por lo mismo, la legitimidad de la retribución de sus esfuerzos y gastos mediante la concesión de encomiendas, con la espada de Damocles de la posible formación de un feudalismo americano capaz de oponerse a la voluntad del rey de España. El derecho, porque las nuevas conquistas harían renacer todos los problemas de legitimidad ligados a la Conquista inicial.

Ya lo habían entendido así las *Leyes Nuevas* de 1542 (leyes 33 a 38). Para complacer a Las Casas, que había declarado la palabra conquista «vocablo tiránico, mahometano, abusivo, impropio e infernal», la habían suprimido, siendo reemplazada desde entonces por la palabra «descubrimiento». Además, los nuevos «descubridores», que no conquistadores, estarían bajo la estricta vigilancia de los jueces de las Audiencias: deberían estar por ellos autorizados, rendirles cuentas y actuar según sus instrucciones. A ninguno de los nuevos vasallos del rey de España debería arrebatársele su tierra, y nada se le podría quitar. Si se hacía trueque con alguno las condiciones debería fijarlas un representante de la justicia. Todo eso era santo y bueno, pero no hacía más que mostrar una imagen más púdica cara a la galería y sólo podría impedir los abusos más bárbaros. Seguía siempre abierta la vía a nuevas conquistas y, por consiguiente, a nuevas concesiones de encomienda.

Apenas promulgadas las *Leyes Nuevas*, Las Casas reemprendió el bombardeo del Consejo de Indias con repetidos *Avisos*, enarbolando su tema fundamental: «No ha de haber conquistas (*Memorial de remedios*) sino predicación del Evangelio de Cristo» (*ídem*); ni más guerras que las denominadas por el derecho como de defensa natural (*Memorial de réplicas*). Lo repetirá en sus *Treinta proposiciones* de 1547 a su calamitoso regreso de su diócesis mexicana: todas las conquistas son «tiránicas e ilegítimas». De ahí que buscara un balón de oxígeno en el cielo real que finalmente le llegó en forma de petición del Consejo de Indias de que se reuniera una junta en la que se trate y hable de cómo podían ser conducidas las conquistas en América justamente y con seguridad de conciencia. Esto, el 3 de julio de 1549, será causa directa de la convocatoria de la Controversia de Valladolid.

Pero esta convocatoria no habría tenido lugar si una persona, la única con capacidad de decisión, no la hubiera querido y dado su forma solemnísima. Pues la junta solicitada habría podido no ser nada más que una discreta reunión de consejeros reales, un poco más extensa que la constituida tan sólo por el Consejo de Indias. Y esta persona podría no haber sancionado con su autoridad la suspensión de las conquistas, demandada por el Consejo de Indias. Ahora bien, lo hará el 16 de abril de 1550. Esta persona es el emperador Carlos V, que en este año de 1550 se inclina más que nunca a reducir sus compromisos con América. Y ante todo, a detener la expansión americana, que puede hacerse más incontrolable que nunca tras el restablecimiento de las encomiendas al que se ha visto obligado. Hay que reconocer que tiene muchas razones para ello aparte de las razones propias de la problemática americana.

«Ya no puedo más»

En efecto, nada resulta más opresivo que el panorama español y europeo que se presenta al emperador en este año de 1550. Los rasgos de este panorama han sido ignorados, o en todo caso silenciados, por todos los biógrafos de Las Casas y comentaristas de la Controversia. A pesar de ello, se imponen como un sello indeleble plasmado sobre la cera de este acontecimiento. Justamente cinco años después obligarán a Carlos V a comenzar la serie de abdicaciones que le llevarán a su reclusión definitiva en el monasterio de Yuste. Lewis Hanke, citado en los epígrafes de esta obra, escribe que en este año de 1550 «el español [Carlos V] había alcanzado el cenit de su gloria». Es cierto, siempre que añadamos que este mismo año es también, para Carlos V, que es lo que aquí nos interesa, el año de las inquietudes más graves, demasiado justificadas por los desastres que marcarán el fin de su reinado inmediatamente después. Treinta años de esfuerzos extraordinarios necesitará su hijo Felipe II para borrar estos desastres y alcanzar el nuevo cenit español, mediante la batalla de Lepanto (1571), donde se pondrá un freno decisivo al expansionismo turco, y la de Terceira (1582-1583), en la que destruirá la flota francesa (de hecho franco-hugonote) después de haber destruido el ejército francés (también franco-

hugonote) en San Quintín, después en Mons y finalmente en Amberes.

Es necesario entender bien que a Carlos V, el hombre que en 1550 suspende todas las conquistas en América y manda convocar la Controversia de Valladolid, nos lo describen los historiadores de la siguiente manera: «Con un humor sombrío durante días enteros, una mano paralizada, una pierna encogida (por la gota), negándose a conceder audiencia a nadie»[33]. Y también que este hombre escribe a su hermana María de Hungría en diciembre de 1550, en francés según su costumbre y como borgoñón que es: «Puedo aseguraros que no puedo más, que estoy a punto de reventar»[34].

Carlos V, enfermo y agotado, sabe en 1550 que está en grave peligro de perder el Imperio de Alemania, Austria, Hungría y Bohemia. En agosto de 1550, el mes mismo en que se abre la Controversia de Valladolid, se abre en Augsburgo la Dieta de este Imperio y Carlos V comienza en esta ciudad la negociación por la cual intentará infructuosamente conseguir la designación de su hijo, el futuro Felipe II, como su sucesor en el trono imperial, porque resulta entonces que todos, o casi todos, en Alemania se oponen a esta sucesión española sobre tierras germanas. El año siguiente, 1551, el mismo en el que se abre la segunda sesión de la Controversia de Valladolid, Carlos V tendrá que retirar de Alemania el ejército hispano-italiano que le ha dado en 1547 la gran victoria de Mühlberg sobre la Reforma, porque le cuesta demasiado (ya veremos por qué). Desde ese momento, la Reforma tendrá vía libre en Alemania para imponerse definitivamente, cosa que hará.

El desafío francés

Peor aún: Francia, cuyas ambiciones había abatido Carlos V exterminando su ejército y haciendo prisionero a su rey en Pavía (1525), no sólo vuelve a levantar la cabeza sino que se lanza a la ofensiva contra España en todas partes. Un mes antes de la suspensión por Carlos V de las conquistas americanas se las ingenia para tener las manos libres firmando la paz con Inglaterra (marzo de 1550). Desafía directamente a Carlos V con la ocupación de los tres obispados de Lorena (Metz, Toul y Verdún), que perte-

necen a la jurisdicción del Imperio. Carlos V intentará volver a tomarlos, pero el asedio a que someterá a Metz en 1552 terminará con un desastre mayor. Los ejércitos del emperador serán vencidos por el ejército francés, bajo el mando de Francisco de Guisa, y diezmados por las epidemias. Además, ya a principios de 1550 sabe Carlos V que las ambiciones francesas comprenden el conjunto del Mediterráneo.

Enrique II, nuevo rey de Francia, incita a Solimán el Magnífico, el emperador turco, a reemprender la guerra contra el emperador español. Mientras Solimán atacará por el Mediterráneo, Enrique II atacará en la misma España, en Fuenterrabía, y en la Italia española a partir del Piamonte. Las armadas francesas se unirán en el Mediterráneo a las flotas turcas y berberiscas. El despliegue ha comenzado ya: el ejército francés, liberado por la paz con Inglaterra, parte para el Piamonte en abril de 1550. Pronto señalan los caballeros de Malta que velas y remos franceses llegan para reforzar a los berberiscos de Argel. El rey de Francia negocia con el jeque de Marruecos, ofreciéndole la ayuda de la flota francesa del Atlántico para atacar Málaga y Granada (abril de 1550). Enrique II no se olvida de Alemania: en Bremen, en 1550, y después en Lochaus, en 1551, ofrece durante once días su ayuda a los reformistas alemanes para que se liberen de la «bestial, insoportable y eterna servidumbre» hispano-católica[35].

Ni un maravedí más

¿Puede Carlos V hacer frente a todo esto? No, porque las finanzas españolas, agotadas por los enormes gastos del poderío imperial, sin olvidarnos de los de la evangelización americana, no pueden ni «atender lo más urgente»[36] (diciembre de 1549). Un pequeño alivio lo proporciona la llegada, a fines de 1550, del oro y la plata recogidos a los conquistadores sublevados y vencidos del Perú, del que cuatro barras de plata se habían confiscado a Fernando Pizarro. Gracias a este oro y plata de América, que se sabe excepcional y sin continuidad, se pueden pagar las deudas antiguas más acuciantes, pero «no bastaron para [permitir a la hacienda española] salir de apuros»[37]. En marzo de 1551 los Consejos de Carlos V le hacen saber que «carecen de lo indispensable para cumplir las obligaciones [...] del país; no saben

cómo podrán desenvolverse; su situación les agobia»[38]. La Controversia de Valladolid se reanudará un mes después.

Así, el enjuiciamiento por Carlos V de la Conquista americana, suspendida y sometida a reevaluación moral en Valladolid, se enmarca en el preciso momento del descorazonamiento, la inquietud y la impotencia, llevadas al extremo, del hombre y del monarca, al que abruma una América que viene a sumarse a todo lo demás. Pero Carlos V no es sólo un hombre y un monarca.

Un alma un cristianc

Carlos V es también un alma y un cristiano. En este año de 1550 no se angustia solamente por el peso cotidiano de su destino temporal, sino que está igualmente angustiado por su destino espiritual, «llevado de la obsesión de la muerte, de aquella mórbida *meditatio mortis* que inspira y dicta sus numerosos testamentos», indica Braudel[39]. La crisis de conciencia sobre la Conquista es ahora y ante todo la suya ante Dios. Siempre se ha tomado muy en serio sus responsabilidades como cristiano en relación con América, incluso hasta la minuciosidad. Al encomendar el 22 de septiembre de 1525 la misión de un viaje de descubrimiento en América al navegante Sebastián Caboto, le recomienda: «Velad con gran cuidado de no llevar en vuestra compañía ninguna persona conocida públicamente por su costumbre de blasfemar; pues no es mi voluntad que tales personas vayan en las cosas de mi servicio»[40]. Y unos años más tarde dice a los obispos que ha elegido para Panamá y Cartagena: «Considerad que os he encargado de estas almas, considerad que rendiréis cuentas a Dios, y descargadme a mí»[41].

En este año de 1550 en el que siente llegar su muerte y antes de decidirse a abdicar para retirarse a la oración en el monasterio de Yuste, Carlos V piensa también, y ante todo, lo siguiente: que rendirá cuentas a Dios de la Conquista americana. Esto es lo que le da su grandeza, y lo que se la da a la Controversia de Valladolid que él ha querido. Una Controversia convocada para algo único en la historia, como recuerda Lewis Hanke en el epígrafe de este libro: «Probablemente nunca, ni antes ni después, ordenó como entonces un poderoso emperador la suspensión de sus conquistas para que se decidiera si eran justas».

La crisis profunda de los dos contendientes

Esta necesidad de justificación, en el más elevado sentido cristiano, se hace patente incluso en la elección por Carlos V de los dos campeones que debían enfrentarse en la Controversia, de alguna manera para confesarle. Al elegir a Las Casas como uno de los dos campeones-confesores, pasa por encima del resentimiento que ciertamente tiene contra él por haberle hecho éste cometer la torpeza de suprimir las encomiendas, cosa que ha tenido que revocar no sin perjuicio para su prestigio. Pasa igualmente por encima del descalabro de Las Casas como obispo de Chiapa y teórico de la anti-Conquista rechazado por el resto de los religiosos de América. Pasa incluso por encima de la excesiva violencia del *Confesionario* (1546) del propio Las Casas, que ha tenido que hacer recoger y quemar en 1548. Porque, a pesar de todo esto, Las Casas sigue siendo, respecto a América, la exigencia de la conciencia cristiana.

Igualmente, su elección del doctor Ginés de Sepúlveda para enfrentarse a Las Casas no se debe a que aquél, también sacerdote, sea un filósofo artistotélico con una brillante cultura clásica; sino a que es uno de sus confesores y Carlos V ya le está reconocido por haberle liberado de uno de sus escrúpulos de conciencia: el de la justificación cristiana de las guerras imperiales en el Mediterráneo y en Alemania, oponiéndose en este asunto a Erasmo y a los estudiantes de la universidad española de Italia, el colegio mayor San Clemente de Bolonia, fundado por el cardenal Albornoz, que habían decidido proclamar, ya entonces, su objeción de conciencia a estas guerras. En esta misma Bolonia en la que Carlos V se había coronado emperador en 1530. Pues el rechazo motivado y cristiano de esta objeción de conciencia constituía el tema del *Democrates primus* de Sepúlveda, teólogo, canonista y también exégeta. El *Democrates alter*, consagrado a la defensa de la Conquista, no fue más que la continuación americana del *Democrates primus.* No podía elegirse más en conciencia, más profundamente, a los dos campeones que iban a entrar en liza.

Notas

[1] Jean Dumont, *La hora de Dios*, op. cit., p. 49.
[2] *Actas*, op. cit., pp. 466.
[3] Silvio Zavala, *De encomiendas y propiedad territorial*, México, 1940, pp. 49-50.
[4] Ib.

[5] *Actas*, op. cit., pp. 432-433.

[6] Lohmann Villena, op. cit., p. 20.

[7] Francisco Mateos, SJ, «Primeros pasos en la evangelización de los indios, 1568-1576, revista *Missionalia hispanica*, año IV, Nº 10, Madrid, 1947, pp. 9, 14, 36.

[8] Ib.

[9] «Relaciones geográficas de Yucatán», *Boletín del Centro de Estudios Americanistas*, año VII, nº 36 y 37, Sevilla, 1920 pp. 3-4, 22, 30.

[10] Ib.

[11] Ib.

[12] Lohmann Villena, op. cit., p. 20.

[13] Jean Dumont, *La hora de Dios*, op. cit., pp. 34-35.

[14] Instituto Nacional Indigenista, op. cit., pp. 52-54.

[15] José María Arévalo, OP, *Los dominicos en el Perú*, Lima, 1970, pp. 33-73.

[16] Lewis Hanke, op. cit., p. 32.

[17] Rubén Vargas Ugarte, SJ, *Historia de la Iglesia en el Perú*, Lima, 1953, t. I, p. 252.

[18] Instituto Nacional Indigenista, op. cit., pp. 27 y 29.

[19] José María Arévalo, op. cit., p. 48.

[20] François Chevalier, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. VIII, Boccard, París, 1972, p. 641. Instituto Nacional Indigenista, op. cit., pp. 67, 73, 78-79. También: François Chevalier, *La formation des grands domaines au Mexique*, Institut d'Ethnologie, París, 1952, especialmente p. 269. Todavía en 1607, señala el autor, un virrey de México se lamenta de los inmensos espacios sin utilizar porque los indios rehusan admitir en ellos a los españoles y de no tener derecho a contrariarlos. Y las usurpaciones de los colonos son anuladas por las Audiencias.

[21] Instituto Nacional Indigenista, ib.

[22] Ib.

[23] *Iberoamérica*, op. cit., pp. 178-184.

[24] Ib.

[25] Instituto Nacional Indigenista, ib.

[26] Ib.

[27] *Relaciones de diversos viajeros ingleses en la ciudad de México*, presentadas por Joaquín García Icazbalceta, Madrid, 1963, pp. 63, 69 y 70.

[28] Ib.

[29] Lesley Byrd Simpson, *Many Mexicos*, New York, 1941, principio del capít. 6.

[30] Louis Baudin, *El imperio socialista de los Incas*, Santiago de Chile, 1955, p. 367.

[31] Philip W. Powell, *Árbol de odio*, Madrid, 1991, pp. 40-41.

[32] Gonzalo Aguirre Beltrán, «Los símbolos étnicos de la identidad nacional», *Actas del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Anuario indigenista*, vol. XXX, México, 1970, pp. 115 y 119.

[33] Fernand Hayward, *Histoire de la maison de Savoie*, París, 1941, t. II, p. 12.

[34] Karl Lanz, *Correspondencia del emperador Carlos V* (presentación en alemán), Leipzig, 1844-1846, t. III, p. 20.

[35] Véase al respecto Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, 1976, pp. 355-358 y Ramón Carande, op. cit., t. II, pp. 200-201.

[36] Ramón Carande, op. cit., t. II, p. 189.

[37] Ib., p. 192.

[38] Ib., p. 196.

[39] Op. cit., p. 352.

[40] Jean Terradas, CPCR., *Une chrétienté d'outremer*, Nouvelles éditions latines, París, 1960, p. 114.

[41] Ib., p. 68.

IV. LOS CAMPEONES Y LOS JUECES

Sin embargo, antes de dar la palabra a los dos campeones-confesores elegidos por Carlos V tal como la tomarán en la Controversia que va a iniciarse, es importante que conozcamos quiénes son realmente, así como a los jueces encargados de oírles en la misma Controversia y de transmitir al emperador sus opiniones sobre las argumentaciones enfrentadas en el debate. Opiniones capaces de esclarecer y fundamentar la decisión imperial acerca de la continuación o no de las conquistas y descubrimientos americanos, y la manera en que éstos deberían hacerse.

¿Un desconocido?

Empecemos por Las Casas, el más famoso de los dos campeones-confesores. Creemos conocerle bien a través de sus intervenciones infatigables en la problemática india, de las cuales hemos recordado lo esencial. Hemos subrayado el rigor extremo, incluso la exageración, de muchas de sus denuncias y reclamaciones. Hemos establecido que no es exacto decir de él que haya sido, como concluye André Saint-Lu[1], el primer defensor de los pueblos oprimidos de la América española. Monarcas, empezando por Isabel la Católica, encomenderos, virreyes y otros muchos responsables y religiosos, como Vasco de Quiroga, lo habían sido tanto como él y de forma más práctica. La misma idea de opresión de los pueblos de América únicamente a manos de los españoles es de lo más discutible. Vasco de Quiroga, un verdadero experto, lo ha demostrado recordando lo que fue la tiranía azteca y abriendo

para los indios un magnífico horizonte de felicidad y progreso, por lo que aún hoy día le están reconocidos. También hemos señalado que Las Casas no es el «Libertador en Cristiandad», que nos presenta su hermano dominico Philippe André-Vincent[2]. Porque la felicidad y el progreso de los indios, o su evangelización, a los que otros se consagraron de forma más efectiva rechazando estas cuestiones de principio, le interesaban menos que transmitir una visión puramente ideológica y política que llegaba a oponerse a la soberanía española en América. Una idea que manifestará cada vez con más claridad y en la cual morirá.

Pero al precisar esto, ¿no nos estamos equivocando acerca de la verdadera personalidad de Las Casas? ¿Tenía realmente este rigor y coherencia subversiva? ¿No se hallaba de hecho más cerca de la realidad y de los hombres de lo que aparentaba? ¿No nos es, al revés de lo que creemos, desconocido en gran medida? Es sorprendente que dos de los mayores expertos, que le alaban incluso en su intransigencia, se hagan también estas preguntas. André Saint-Lu escribe en 1974 como primera contribución a la abundantísima obra de los *Estudios* colectivos sobre Las Casas[3]: «Pienso que se le ha de considerar como un hombre algo más complejo de lo que se suele decir. Al conocerlo más a fondo [...], se va desvaneciendo [...] la imagen superficial, y tan corriente, de su monolitismo y rigidez [...]. Hombre complejo sí, pero más desconcertante por desconocido que por intrínsecamente misterioso». Por su parte, Ángel Losada, a quien debemos la publicación de numerosos textos de Las Casas desconocidos hasta entonces, observa en 1970[4] «la complejidad del carácter de Bartolomé, y el error de muchos historiadores que han pretendido hacer de su nombre un banderín de un pro o de un contra, sin detenerse en estudiar a fondo la maleabilidad y hasta versatilidad de su persona».

Es importante mostrar esto en su aspecto concreto: a quien lo ignorara le resultarían incomprensibles muchas de las posiciones adoptadas por Las Casas en la Controversia.

Las Casas, hombre de la colonización

Contrariamente a lo que sus denuncias permitirían esperar, cuando es necesario Las Casas se acerca mucho a la Conquista y la colonización, incluso en lo peor que tienen. Ya hemos señala-

do, siguiendo la observación del franciscano Motolinía, un evangelizador puro, que al llegar a su diócesis de Chiapa Las Casas impone a los indios un duro porte sin remuneración, a la vez que denuncia en teoría este porte obligado como una forma de esclavitud de los indios. Esto sucede en 1545, poco antes de la Controversia. Pero ya en la década de 1520 actúa de la misma forma y en cosas más graves. Con el fin de posibilitar la realización de la empresa de colonización que ha organizado (colonización y no pura evangelización) en Cumaná, junto a la actual Venezuela, acepta las exigencias de los esclavistas de Santo Domingo, quienes montaban «razzias» para la captura de indios en el mismo lugar, como señala André Saint-Lu[5].

Y en 1544 no sólo acepta la esclavitud de los negros tomándolos a su servicio, como en el caso de los cuatro esclavos negros que obtiene, sino que pone sistemáticamente esta esclavitud al servicio de la colonización y de la propia evangelización. Esto está en absoluta contradicción con el principio de que «todos los hombres son naturalmente libres» que él afirma orgullosamente para condenar esa misma colonización, así como con la liberación que según él lleva a cabo con su concepto de evangelización pura y separada de la colonización.

En efecto, su perspicaz biógrafa americana Helen Rand Parish, la primera en demostrar que Las Casas no nació en 1474, como a menudo daba a entender, sino en 1484, nos revela en su estudio sobre Las Casas como obispo[6] que en 1544 «pensaba introducir en su diócesis dos docenas de esclavos negros para ponerlos al servicio de nuevos colonos españoles [que pensaba instalar allí] y de los religiosos» evangelizadores. ¿Qué puede oponerse más a este principio, religioso pero también humano, que el mismo Las Casas recuerda en su *Tratado comprobatorio* de 1549: «tiene Dios singularísima providencia e cuidado singular de los hombres, formados a su imagen y semejanza, y les hizo tan libres y señores de sus actos e de sí mismos, dotándolos de libre albedrío y de una libérrima voluntad»[7]? Es cierto que, poco temeroso de las contradicciones, incluso de las teóricas, Las Casas escribe durante estos años una *Questio theologalis*, recuperada por el padre dominico Benno Biermann, en la que se lee: «La religión cristiana [...] no libera a los esclavos de ser sometidos a su dueño»[8]. Añadiendo incluso, a favor de este dueño de esclavos: «La religión cristiana no priva a nadie de su derecho».

El desprecio de Las Casas por los negros

Entre 1552 y 1559 Las Casas irá arrepintiéndose progresivamente de su colaboración activa en la esclavitud de los negros. En esta última fecha condenará claramente esta esclavitud en su *Historia de las Indias,* que no se publicará hasta el siglo XIX. Pero no hay duda ninguna de que fue uno de los promotores de la introducción de esclavos negros en América, al menos hasta 1550. Imposible no darse cuenta de ello, dado que en una carta al Consejo de Indias[9] fechada el 20 de enero de 1531 llega a recomendar el envío «a cada una de estas islas [las Antillas]» de «quinientos o seiscientos negros, o los que paresciere que al presente bastaren».

Y no se crea, como han repetido muchos historiadores, que esta complicidad activa en la esclavitud de los negros no era en él más que una ceguera pasajera, simple producto de su dilección por los indios, a los que quería aliviar recurriendo a la mano de obra africana. En Las Casas hay también un desprecio básico por los negros, un racismo hacia ellos ingenuo pero explícito. En el capítulo XXIX de una obra tan tardía como su *Apologética historia,* escrita y aumentada antes y después de 1550, puede leerse acerca de los negros que tienen «las cabezas y cabellos ásperos y feos», «y los miembros también no buenos», y que sus «ánimas siguen las cualidades malas del cuerpo en ser de bajos entendimientos, y costumbres silvestres, bestiales y crueles». Esto lo explica Las Casas por «el muy gran calor» que sufren sus lugares de origen, que les ha moldeado así como una especie de subhombres[10]. Pues el determinismo geográfico que causa según Las Casas la perfección y la superioridad de los indios, que viven «en las regiones más favorables de todo el mundo» (ya veremos cómo lo expone en la Controversia), causa también la abyección e inferioridad congénitas de los negros, moldeados por el horno africano.

El sombrero de tafetán

Hemos visto a Las Casas leer, ante la junta reunida en 1542 por Carlos V para oírlo, su *Octavo remedio,* esta carga de profundidad contra la encomienda «tiranía imperiosa y cruel» de los conquistadores, que «chupa la sangre de los inocentes [indios] junto con

todas sus riquezas» y cuyos titulares «no pueden enseñar la fe (ellos que no la conocen)». Ahora bien, ¿cómo preparó dos años antes la pura evangelización religiosa que pensaba impulsar mediante sus hermanos dominicos en la futura *Vera Paz* de Guatemala? Con el concurso de cuatro caciques indios de las encomiendas de la región, ya ganados para la causa de la evangelización y cristianos conocidos como don Juan, don Gaspar, don Miguel y don Jorge[11]. Y también con el apoyo de Maldonado, gobernador de Guatemala, así como con el del célebre conquistador Alvarado, émulo y compañero de Cortés, de quien el historiador dominico Remesal (un auténtico fabulador, aunque es difícil que se haya inventado este detalle) nos dice que entronizó en su misión evangelizadora al cacique de encomienda don Juan poniéndole en la cabeza su prestigioso sombrero de tafetán rojo con plumas.

Después, en 1544, dos años después de haber denunciado ante la junta de 1542 la indignidad irremisible de la encomienda y de sus titulares, especialmente respecto a la evangelización, ¿a quién propone Las Casas al rey para que éste le confíe la administración de su *Vera Paz*? A un candidato al que describe de esta manera en carta al futuro Felipe II: «Rectísimo y gran juez, y pluguiera a Dios que V. A. tuviera acá siquiera cuatro como él a quien encomendar la reformación destas Indias». Al licenciado Cerrato, un encomendero «ni más ni menos que el común de los demás encomenderos», nos dice Ángel Losada. Ya hemos señalado que, de hecho, Las Casas conoce bien la realidad: las encomiendas y sus titulares no son de ninguna manera irremisiblemente indignos, en particular en lo relativo a la evangelización. La denuncia que de ello hace de manera sistemática, violenta en extremo, en completa oposición con una realidad que no le es más desconocida que al resto de los religiosos, no puede inspirarse sino en el proyecto ideológico a la que nos referimos líneas más arriba: la destrucción de la institución básica de la presencia española en América, paso obligado para la reindianización del Nuevo Mundo, su sueño fundamental.

El dinero de los «ladrones de casa»

La verdad del hombre Las Casas en su actividad concreta es, por tanto, bien distinta de la que emerge de sus escritos. Otro

ejemplo sorprendente lo pone en evidencia. En sus escritos, en sus hábiles maniobras realizadas ante la junta de 1542, Las Casas hace constantemente apología de los «señores naturales» de los indios, los caciques mantenidos en las encomiendas. Y de ellos se sirve continuamente para intervenir ante la Corona en nombre de los indios. Ahora bien, si hay algo sobre lo que todo el mundo está de acuerdo es que estos «señores naturales» hereditarios son los peores explotadores de los indios, tal como habían sido al servicio de las tiranías azteca e inca. Si pueden financiar con grandes medios las campañas de Las Casas es porque obtienen grandes riquezas de su explotación del común de los indios.

Vasco de Quiroga recordaba en México que eran «estos jefes tiranos para con los pequeños y los pobres que podían bien poco, y a los que mantenían oprimidos». En el Perú, lo que Lewis Hanke llama el «impresionante grupo» de religiosos de todas las órdenes reunido por Jerónimo de Loaisa, arzobispo dominico de Lima, para redactar su *Confesionario* de 1560, hará que sea para los encomenderos obligación de conciencia, so pena de negarles la absolución, «saber cómo los caciques o principales tratan a los indios comunes y pobres, sabiendo si los roban so pretexto del tributo, haciendo trabajar a los indios y a las indias para que den más de lo justo, por tener ellos que gastar en botijas de vino de Castilla (costosísimo en América), como se sabe que muchos lo hacen»[12].

Los inquisidores reales y los virreyes opinaban igual. En su *Informe acerca de la perpetuidad* (de la encomienda), el conde de Nieva, virrey del Perú, y los inquisidores reales tratan fríamente a estos caciques de «ladrones de casa»[13]. A lo que el mencionado virrey añade personalmente esta otra fórmula sorprendente: los caciques robaban a los indios de tal manera que no les dejaban ni «cera en el oído». También se verá a Salvador de Rivera, compañero de hábito de Las Casas y provincial de los dominicos del mismo Perú, hacer un llamamiento al rey en 1603 contra sus exacciones, que, según escribirá, «les son a los indios más pesadas que el trabajo en las minas, lo que no es poco decir»[14]. Estos «señores naturales» eran tan ricos que Las Casas, que se apoyaba en algunos de ellos, pudo ofrecer al rey en su nombre, para que se rechazara la perpetuidad de la encomienda en el Perú mucho más

de lo que ofrecían los conquistadores para obtenerla: dos millones de ducados durante cuatro años. O sea: tanto como el tributo anual que pagaba el conjunto de los indios del Perú[15].

El dinero del conquistador

Las Casas no sólo hizo que sus campañas las financiaran estos «ladrones de casa». En ocasiones se hizo financiar, en su vida personal, por antiguos conquistadores que hicieron de él su heredero universal. Así, Juan de Écija, que le permite pagar más de 400 ducados (150.000 maravedises) de depósito inicial por el alquiler de tres celdas, con pensión completa, que le ha sido concedido en el Colegio de San Gregorio de Valladolid[16].

Esta financiación por parte de un conquistador no deja de ser sorprendente, al producirse en los mismos años en los que Las Casas ha redactado y difundido en copias manuscritas (1546-1548) su *Confesionario*, en el que puede leerse específicamente: «Es cierto, y sépalo el confesor, que ningún Español hay en las Indias que haya tenido buena fe en las guerras de conquista». Y aún más: el conquistador «es obligado [...] a restituir todo lo que todos robaron et tan inicuamente adquirieron y los daños que hicieron. Aunque no hobiese habido o gozado un maravedí de cient mil cuentos [millones], todos cient mil cuentos [millones] es obligado a restituir»[17]. Esto debería hacer que a un conquistador le fuera imposible legar nada, especialmente a Las Casas, fuera de la restitución obligatoria y más que total a todos los indios.

Pero lo cierto es que Las Casas no siempre había pensado así. En 1520-1521, diez años después de su «conversión» bajo la influencia de los sermones dominicos, había obtenido del emperador que los colonos-conquistadores que le acompañaran en su colonización civil y militar de Venezuela fueran honrados con la concesión a cada uno de ellos de la más alta nobleza española, la de «caballeros de la espuela de oro»[18]. Así, fue el único promotor de una alta nobleza propiamente colonial. Ya se ve que en Las Casas conviven decididamente un rigor extremo, radical en ciertos escritos, con componendas muy liberales en la vida concreta.

El inquisidor Las Casas

Y al revés pero siempre dentro de la misma contradicción, Las Casas opone sus actitudes teóricas a las concretas en relación con las religiones autóctonas. No cesa de hacer apología de estas religiones precolombinas y precristianas, hasta el punto de excusar sus sacrificios humanos y su antropofagia ritual. En su *Confesionario* de 1546 escribe algo que volverá a manejar en la Controversia: dada la convicción errónea de los idólatras de que las divinidades que honran son el verdadero Dios, no sólo tienen derecho a defender su religión, sino que el derecho natural les obliga a ello, y si no llegan hasta exponer sus vidas para defender a sus ídolos y a sus dioses, pecan mortalmente. Américo Castro[19] subraya que, llevado por este entusiasmo relativista, llegará a escribir en el capítulo CXXX de su *Apologética historia* que desde lo alto de los templos aztecas de México, lugar de festines antropofágicos bañados en la sangre de decenas de miles de víctimas con el corazón arrancado, todo es «alegre et admirable». En la misma obra, en el capítulo CLXXX, describe estos festines antropofágicos que siguen a los sacrificios humanos como «regocijados banquetes»[20].

Son palabras propias de una pasión por los indios que alimenta su propia llama. Pero todo es bien distinto en la acción concreta del obispo de Chiapa. Ya a su llegada a su diócesis Las Casas lanza el 20 de marzo de 1545 una *Proclamación a los fieles*, especie de edicto super-inquisitorial, en la que carga sobre la conciencia de éstos la delación generalizada bajo pena de excomunión. Entre otros, quiere que se denuncie (en el breve plazo de nueve días) a los practicantes de ceremonias y ritos paganos[21], a los que en sus escritos teóricos dice respetar y admirar absolutamente. Ahí está la lasitud del sueño ecológico-relativista cediendo el paso al rigor, igualmente excesivo, del responsable, o al amor propio episcopal del que tan imbuido está Las Casas y que le reprochan sus hermanos, especialmente su antiguo amigo, el obispo de Guatemala Marroquín.

La ejecución del testamento

La ejecución del testamento de Las Casas nos proporciona una postrera confirmación, muy sorprendente, de esta dicoto-

mía en todos los ámbitos que, de hecho, preside su vida. Designa dos ejecutores testamentarios: el dominico Rodrigo de Ladrada, su íntimo compañero de combate, que vive con él, y el procurador general del Colegio de San Gregorio de Valladolid, donde ha recibido un apoyo constante. Para reembolsar a América las donaciones que Las Casas no llegó a utilizar, provenientes de grupos de indios (de caciques, de hecho), y según elección personal de Las Casas en su testamento, sus ejecutores eligen a tres religiosos exactamente opuestos a sus tesis. Se trata, en primer lugar, del agustino Alonso de la Vera Cruz, profesor y teólogo en México, que adopta la postura contraria a la de Las Casas en una famosa *Lección sobre los indios.* Afirma especialmente que para un religioso cristiano existe un mandamiento de predicación al cual va unida la obligación de los medios necesarios, como, por ejemplo, hacerse acompañar por hombres armados, para poder predicar efectivamente sin resultar muerto. Más aún: si la fe se ha predicado a los indios suficientemente, puede obligárseles a convertirse, incluso mediante la guerra. Pues al rechazar la fe, suficientemente predicada, los infieles rehusan obedecer al Rey verdadero al que todos estamos obligados a obedecer. Y si los infieles no conciben más que una fe artificial por efecto de la compulsión a la que están sometidos, terminarán por seguir el camino de la virtud; en todo caso, lo harán sus hijos y nietos[22].

Los otros dos intermediarios elegidos para efectuar las restituciones en América se distancian con igual claridad de las tesis de Las Casas. El dominico Bartolomé de Cardeñas pertenece a la generación de los que, en 1558, rompen con sus enseñanzas en el capítulo provincial de la antigua *Vera Paz*, pidiendo al rey y, por tanto, a los conquistadores, que declare la guerra a los indios lacandones, que han agredido a sus convertidos y a ellos mismos, hasta destruirlos totalmente. A continuación el obispo dominico Casillas, sucesor de Las Casas al frente de la diócesis de Chiapa, bendice los estandartes y armas de la operación de exterminio[23]. En cuanto al tercer intermediario, el dominico Domingo de la Anunciación, participa en 1559 en una gran tentativa de evangelización y colonización de la Florida como capellán de la importante fuerza militar encargada de cubrir la operación.

No olvidemos sus actitudes como hombre

Carmelo Sáenz de Santa María, el excelente historiador jesuita de este período que nos revela estos pormenores testamentarios, obtiene de todo esto conclusiones que no podemos sino suscribir. Dice así: «Creo que ha llegado la hora de plantear el estudio de la complicada personalidad de fray Bartolomé y de su extensa obra con un cierto desapasionamiento. [...] Nos queda mucho por hacer para llegar hasta el fondo de una personalidad tan rica y complicada, sin que esto nos obligue a formar entre sus panegiristas o sus detractores. [...] Creo que ni, en el ambiente profético en que se movía, hay que tomar sus expresiones en su sentido literal, ni podemos estudiar sus escritos dejando a un lado sus actitudes humanas»[24].

¿Es posible que el propio Carlos V, que había tenido en sus manos las mil proposiciones que Las Casas le dirigía, a veces muy sutiles, fuera consciente de esto al convocarlo como campeón-confesor a pesar de todos los fiascos que le conocía? ¿Es posible que esperara encontrar en él al casuista dúctil en lo concreto, al mismo tiempo que al intratable doctrinario de la exigencia cristiana? ¿Es posible que el emperador esperara que así pudiera definirse un terreno de acuerdo, una confluencia práctica entre un Las Casas ambivalente y un Ginés de Sepúlveda también más comedido de lo que parece a simple vista?

Sepúlveda, opuesto a Las Casas en todo

La persona, la carrera y el pensamiento de Sepúlveda parecen oponerse en todo a Las Casas. Es un cristiano viejo, realmente autóctono de España, mientras que Las Casas, como afirman cada vez más sus biógrafos y analistas[25], nace en una familia de judíos conversos. Esto produce en Sepúlveda una tranquila y firme afirmación nacional. En Las Casas produce, por el contrario, una inquietud permanente y una puesta en tela de juicio de la contribución española a América, vista como una de esas persecuciones contra hombres distintos, a causa de su raza y de su religión, que los judíos son conscientes de haber sufrido y de seguir sufriendo. Incluso historiadores tan considerables como Américo Castro, el maestro de la idiosincrasia plurirracial española en la historia, y

Ramón Menéndez Pidal, el maestro medievalista, verán en Las Casas un desequilibrio y una deriva fundamentales. El primero afirma encontrar en él actitudes típicamente conversas de insatisfacción, reivindicación, encarecimiento y «autoglorificación», consecuencia directa de su origen. A lo que podría añadirse el apasionado rechazo de su «padre» español como manifestación de un complejo de Edipo; y su inconsciente precristiano que afloraba en su apología de las religiones y sociedades indias, que Las Casas creía descendientes de las diez tribus perdidas de Israel, si hemos de creer al cronista franciscano Juan de Torquemada. Ramón Menéndez Pidal afirma poder explicar todos los aspectos de Las Casas en función de su «doble personalidad» paranoica[26].

Además, Sepúlveda nació en 1490 en Pozoblanco, en la España profunda, y allí volverá más tarde a instalarse en esta pequeña aldea rural de Sierra Morena en la que su padre era un tranquilo artesano local, un guarnicionero[27]. Por el contrario, Las Casas, nacido en 1484, se crió en Sevilla, una gran ciudad cosmopolita. Su padre, nacido en Tarifa, cerca de Algeciras, no tenía sino una residencia inestable y poco holgada, lo que le incitará a dejar en España mujer e hijos, entre ellos el joven Bartolomé, para lanzarse a la aventura americana ya en 1493, tomando parte en el segundo viaje de Colón.

Un brillante humanista

Sepúlveda, de origen humilde, se encumbrará después sólidamente en la cultura y en la sociedad gracias al ya muy extendido sistema tutelar de becas universitarias. Comenzará sus estudios como becario del Colegio de pobres de la universidad de Alcalá de Henares, donde su valía pronto se hizo notar. A continuación, en 1515, recibirá gracias a la intervención del cardenal Cisneros una beca para el Colegio San Clemente de Bolonia, la universidad española en Italia, de un nivel muy elevado y por el que pasaron muchas de las figuras de España. Allí obtendrá los títulos de doctor en humanidades, filosofía y teología, estudiando a fondo el griego y el latín. Así, llegará a ser uno de los más grandes helenistas y latinistas de Europa. Su latín, de una pureza y vigor propios de Cicerón, se considerará modélico en todas partes durante el siglo XVI (y aún hoy en día), y su perfecto cono-

cimiento del griego hará de él el traductor de referencia de Aristóteles al latín en ese mismo siglo. También será convocado a Roma, a la Corte pontificia, como traductor oficial del filósofo. Por el contrario, Las Casas, lastrado por la vida apurada e inestable de su familia, sólo cursará modestos estudios secundarios en Sevilla, a todas luces incompletos. En consecuencia, como escribe Ángel Losada, su editor y experto latinista de hoy en día: «Si de algo adolecen los escritos de Las Casas, como puede probarse de una simple ojeada a cualquier obra latina suya (*Los Tesoros del Perú*, la *Apología*, etc.) es de falta de buena base del conocimiento del idioma del Lacio [el latín]. [...] Contienen, tales libros, no pocos errores contra la más elemental sintaxis latina»[28].

Cuando Sepúlveda abandona en 1523 el Colegio de San Clemente, ordenado sacerdote tras ocho años de estudios superiores completos, ya ha publicado, primero en Bolonia y después en Roma, dos traducciones de Aristóteles al latín, una biografía del cardenal Albornoz, fundador de San Clemente, y un diálogo sobre la gloria. Ya le han llamado los mecenazgos de los Médicis y los Carpi para formar parte de las academias en las que se reunían los más brillantes humanistas de Europa. En esta fecha, Las Casas, que ha seguido las huellas aventureras de su padre en América, ha sido en Santo Domingo colono, sacerdote (en 1507), capellán de conquistas militares y encomendero. Trastornado por los sermones de los dominicos, ha comenzado ya en los años posteriores a 1515 sus intervenciones en defensa de los indios ante Fernando el Católico, y después ante el cardenal Cisneros, quien le nombra protector y procurador de los indios. Más tarde las reitera ante el joven Carlos V. En 1520-1521 ha montado una operación de colonización en Venezuela, frustrada de manera trágica, ya que tanto colonos como religiosos fueron exterminados por los indios. En 1523 profesa en Santo Domingo como novicio de la orden dominica. Permanecerá en este lejano noviciado hasta 1531, sin que se le conozcan actividades externas, especialmente de evangelización.

Lucha en todos los frentes

Por el contrario, el año 1523 marca para Sepúlveda una nueva proyección hacia la fama, esta vez a nivel papal, europeo e impe-

rial, pues el cardenal Julio de Médicis, su amigo y protector, elegido Papa el 19 de noviembre de 1523 bajo el nombre de Clemente VII, lo lleva consigo a Roma. Desde allí en 1526 Sepúlveda entra en liza contra Lutero, que acaba de desencadenar el cisma, mediante la publicación de una refutación sistemática de sus tesis: *De fato et libero arbitrio.* Después de que el saco de Roma en 1527 por el ejército imperial franco-germano-hispano-italiano del condestable de Borbón le expulsara de la Ciudad Eterna, se refugia en Nápoles. Más tarde lo hará en Gaeta, junto al obispo de la ciudad, el cardenal Tommasso de Vio, gran comentarista de santo Tomás de Aquino y antiguo general de los dominicos, conocido por el sobrenombre de Cayetano (Gaetano). Éste, que ha tenido la iniciativa de enviar a América a los primeros dominicos en 1509, le encarga de la revisión del texto griego del Nuevo Testamento. Posteriormente, en 1529, Sepúlveda vuelve a Roma, esta vez al servicio del cardenal Quiñones, antiguo general de los franciscanos y promotor de la primera evangelización franciscana de América, convertido en enviado especial de Carlos V ante el Papa. Así es como Sepúlveda traba conocimiento personal con el emperador, pues forma parte del séquito que se dirige a Génova para recibir a Carlos V cuando éste desembarca en la ciudad: el príncipe debe ser coronado emperador de Alemania por el Papa en Bolonia en febrero de 1530. En abril de 1530 Sepúlveda vuelve de nuevo a Roma para colaborar con el cardenal Quiñones en la redacción del *Breviario romano* y ocupar una cátedra de filosofía moral.

El mismo año se confirman los profundos y estrechos lazos que le unirán a Carlos V durante largo tiempo. Sepúlveda viaja hasta Viena para presentar al emperador su nuevo libro, *Exhortación a la guerra contra el turco,* obra que era en aquel momento de una actualidad candente. En 1522 Solimán había tomado Rodas a los caballeros de San Juan y había atacado el corazón de Europa, la propia Viena, en 1529. Esta obra es la primera gran pieza de la teoría de la guerra justa de Sepúlveda.

Así que Sepúlveda batalla en defensa de Roma en todos los frentes de actualidad. En 1531 publica su tratado canónico *Del rito nupcial y sus dispensas,* que rechaza las pretensiones de divorcio del rey de Inglaterra Enrique VIII y sostiene los derechos de su esposa, Catalina de Aragón, tía de Carlos V. Después la emprende con Erasmo, cuyas tendencias antimonásticas y vacila-

ciones ante la reforma inquietan también a Roma, especialmente a través de una famosa polémica epistolar con el gran humanista claramente exegética. Más tarde Sepúlveda publica contra Erasmo la defensa de su amigo Alberto Pío, erudito y embajador de Francia ante Roma, recientemente fallecido y cuya memoria había atacado Erasmo: *Antapología de Alberto Pío* (París, 1532).

Afinidad creciente con Carlos V

Pero la muerte en 1534 del papa Clemente VII rompe el lazo principal que une a Sepúlveda con Roma. En 1535 escribe una *Crónica de la conquista de Túnez* lograda por Carlos V ese mismo año, y la envía al emperador, a quien está dedicada, cuando éste llega a Roma en enero de 1536. Carlos V, en reconocimiento a la lucha infatigable de Sepúlveda a su servicio y al del catolicismo, le ofrece el cargo de cronista imperial. Ese mismo año Sepúlveda vuelve a España con este motivo y toma posesión de su cargo en la Corte de Valladolid.

Allí ejerce cuidadosamente su función, además de las de capellán y confesor imperial, mientras prosigue sus traducciones de Aristóteles y otras tareas intelectuales. La Real Academia de la Historia de España publicará en 1780, en dos gruesos volúmenes y en latín, su importante y brillante *Historia de Carlos V*, inédita hasta entonces. Pero pronto obtiene permiso por motivos de salud para retirarse con frecuencia a su casa de Pozoblanco, su tierra natal, situada en el corazón de Sierra Morena, donde puede consagrarse con más tranquilidad a sus investigaciones y traducciones humanistas. Sin embargo, Carlos V le confía en 1542 un nuevo e importante cargo: el de preceptor de su hijo Felipe, futuro Felipe II, de quince años, a quien acompaña en su viaje de 1543 a Portugal para su boda con la infanta María de Portugal. En 1548 aparece en París su traducción del griego al latín de la *Política* de Aristóteles. Mientras tanto también es nombrado canónigo del capítulo diocesano de Córdoba, del que depende Pozoblanco.

Hay un libro que hemos omitido intencionadamente en nuestra biografía y bibliografía de Sepúlveda. Un libro que confirma la afinidad cristiana de Sepúlveda y de Carlos V y cuya estela desembocará en la Controversia de Valladolid frente a Las Casas.

Se trata del *Democrates primus, o de la conformidad de la milicia con la religión cristiana*, que publica en latín en Roma en 1535. Ya hemos dicho a finales del capítulo anterior que lo que inspiró a Sepúlveda esta obra fue la necesidad de combatir la objeción de conciencia a las guerras imperiales de Carlos V en Europa y en el Mediterráneo que proclamaban los estudiantes españoles de su Colegio de San Clemente de Bolonia. Sepúlveda había vuelto a visitar su colegio en 1530 con ocasión de la coronación del emperador en esta ciudad, a la que asistió. Este texto aparecerá en 1963 traducido al español, publicado por Ángel Losada. Es, aún más que la *Exhortación a la guerra contra el turco*, un tratado cristiano acerca de la guerra justa al que la forma dialogada confiere una agilidad capaz de agradar a los estudiantes. El personaje de Demócrates es el portavoz de Sepúlveda, que responde a todas las afirmaciones de los objetores de conciencia y ataca con dureza al movimiento pacifista en cuanto a la teoría y a los hechos.

Esta obra tuvo una gran influencia en Italia y España, y no dejó de llamar la atención de los defensores de las «guerras justas» contra los indios de América, en especial la del conquistador Cortés, por entonces retirado en Madrid y en Castilleja de la Cuesta, cerca de Sevilla, y la del presidente del consejo de Indias, el cardenal-arzobispo de Sevilla García de Loaisa. Alentados por el movimiento generalizado de protesta de los conquistadores y religiosos de América contra muchas de las *Leyes Nuevas* de 1542, Cortés y Loaisa sugirieron a Sepúlveda, cuya autoridad humanística y doctrinal era grande, que escribiera un tratado-diálogo en el mismo sentido que el *Democrates primus* pero referido en esta ocasión a las guerras justas de América[29]. Sepúlveda accedió a su deseo y escribió, alrededor de 1544-1545, su *Democrates alter, o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Por otra parte, en diversas ocasiones revisará este diálogo, también escrito en latín, que le proporcionará el fondo de su argumentación en la Controversia de Valladolid.

El censor Las Casas

Pero para publicar en España (como también en Francia) era necesaria una autorización real, por lo que Sepúlveda envió el

manuscrito de su *Democrates alter* a los Consejos reales. Al principio, los tres lectores-censores designados por los Consejos para estudiarlo, es decir, Guevara, miembro del Consejo Real supremo, Moscoso y Vitoria, hermano del célebre teólogo moralista, juzgaron que el libro no contenía nada que pudiera impedir su publicación y que, por consiguiente, podía imprimirse y difundirse. Pero en una segunda etapa, tras la muerte de García de Loaisa en 1547, otros miembros de los Consejos consideraron que, habida cuenta de las tensiones espirituales del momento, la publicación no sería prudente ni oportuna. Los Consejos decidieron dejar para más adelante la concesión de la licencia de impresión. Sepúlveda, que seguía de cerca los debates internos de los Consejos, apeló a Carlos V. Mediante una cédula real de 1547 el emperador ordenó a los Consejos que se retomara la lectura-revisión y que, si el texto no presentaba inconvenientes en sí, o introduciendo algunas correcciones si era menester, le dieran la licencia de impresión. Los Consejos encargaron entonces a Montalvo, miembro del Consejo Real supremo, que se hiciera cargo del asunto como lector-revisor único. El informe de Montalvo fue positivo: sí, la obra se podía publicar[30].

Por tanto, contrariamente a lo que sostienen ciertos historiadores, y contrariamente a lo que dirá el propio Las Casas, el emperador en persona y sus Consejos habían aprobado claramente la publicación del *Democrates alter*. Pero Sepúlveda no había contado con una censura diferente, de la que se encargaron Las Casas, de vuelta en España tras haber abandonado su diócesis de Chiapa, y el influyente grupo de sus partidarios dominicos. Estaba el libro a punto de publicarse cuando Las Casas y los que le apoyaban, especialmente el teólogo dominico Melchor Cano, obtuvieron de las universidades de Alcalá y Salamanca, dominadas por los dominicos, la censura teológica de las copias manuscritas que ya estaban en circulación, lo que hacía que la publicación fuera ilegal. Por lo tanto, Las Casas, que tan alto reivindicaba para sí mismo el derecho a la libertad y a la protesta, se comportaba como un puro y simple censor, imponiendo silencio a su adversario y a sus argumentos. He aquí otra faceta de su tan contrastada personalidad en la que los actos contradicen nuevamente a las teorías.

La Controversia: una rectificación

¡Qué relieve adquiere ahora la convocatoria por Carlos V de la Controversia de Valladolid! El emperador volvía a conceder oficialmente la palabra a Sepúlveda, poniéndole en pie de igualdad con Las Casas y por lo mismo desautorizando de manera evidente la censura lascasiana. Al mismo tiempo obligaba también a las figuras más señeras de los dominicos, especialmente a Melchor Cano, a escuchar los argumentos del *Democrates alter*, que habían creído poder mantener bajo el celemín. No nos cansaremos de hacer hincapié en este aspecto de la Controversia de Valladolid: operativamente es una rectificación de la dictadura moral que Las Casas se había arrogado. Carlos V lo hacía saber: debía oírse la voz de Las Casas, pero éste no podía pretender tener razón siendo el único autorizado a hablar y tras haber lanzado a las tinieblas a quienes le contradecían. La actitud censorial de Las Casas en 1548-1549 será aún más chocante teniendo en cuenta que, menos de cinco años después, se tomará la libertad que había hecho negar a Sepúlveda al publicar sus propios tratados sin autorización real.

Curtido en el combate de las ideas, Sepúlveda organiza una respuesta parcial. Ya que no podía publicar en España su *Democrates alter*, ni por supuesto nada que abundara en ese sentido, redactó una réplica a las objeciones hechas a esta obra; breve pero densa, con abundantes referencias, en forma de una *Apología* que envió a Roma. Consiguió su publicación en la capital de la cristiandad, el 1 de mayo de 1550, por iniciativa de uno de sus numerosos amigos y apoyos romanos, el sacerdote español Antonio Agustín. Este futuro obispo de Lérida y más tarde arzobispo de Tarragona era entonces miembro del tribunal de la Rota romana. En su carta de introducción a la edición declaró que había decidido la publicación, tanto en su propio nombre como en el del obispo auxiliar pontificio de Roma, Archinti, y el del maestro del Sacro Palacio, el dominico Foscarari, compañero de hábito de Las Casas que se hará más tarde célebre como obispo muy apostólico de Módena y padre conspicuo en el concilio de Trento. Pero Las Casas, censor severo, lanzó una contra ofensiva a la réplica de su adversario, avalada también la suya por importantes personalidades de la Iglesia. Hizo prohibir también la circulación de los ejemplares de la *Apología* que comenzaban a llegar a España desde Roma.

«Intelectual abyecto»

Como esta actitud de Las Casas tenía mala defensa se ha intentado ensombrecer la figura de Sepúlveda, que murió en 1573 tras otros veinte años de plenísima actividad intelectual. El violento Manuel Giménez Fernández, que habla de Las Casas como de un santo, llega incluso a tildar a Sepúlveda de «intelectual abyecto». El análisis de los hechos no justifica, ni siquiera explica esta parcialidad. Sepúlveda, se dice, no era más que un vendido a los conquistadores. Se utiliza contra él una decisión del municipio de México, que vota hacerle un regalo de «algunas cosas desta tierra de joyas y aforros hasta el valor de doscientos pesos de oro de mina»[31]. Pero esto sólo fue en 1554 y para agradecerle su postura, no para atraérselo, ya que este regalo era posterior en diez años a la redacción del *Democrates alter.* Y como señala V.M. Martínez Bulle Goyri[32], esta iniciativa no quiere decir que Sepúlveda «buscara ese aplauso y esos bienes que [por otra parte] no necesitaba», estando sus necesidades más que cubiertas por sus rentas, prebendas y derechos de autor, que le permitían vivir como un sibarita en Pozoblanco, haciendo incluso inversiones inmobiliarias[33].

Hemos visto que, por su parte, Las Casas utilizaba el dinero de un conquistador; que continuamente recibía, o se hacía prometer por los caciques «ladrones de casa», sumas considerables. Sabemos que intentaba además hacerse enviar oro desde América a cuenta de las intervenciones que proponía, como cuenta regocijadamente el evangelizador franciscano Motolinía[34]. Y que durante cinco años, de 1546 a 1551, siguió cobrando los 500.000 maravedís de asignación como obispo, a la que después del abandono de su diócesis[35] ya no tenía derecho moral.

El «repugnante» Cortés

De igual manera se considerará un crimen el que Sepúlveda escribiera su *Democrates alter* instigado por Cortés y García de Loaisa, a quien también se intentará calumniar. Ahora bien, nadie, ni entonces ni ahora, se toma en serio las extremas denuncias de Las Casas contra Cortés. Ya hemos visto que los humanistas españoles, «maestros de la nación», otorgaban a Cortés ya en 1546 el

título de «nuevo san Pablo», en lo que había algo de cierto. A él se le debe la petición de envío de las órdenes mendicantes a México. Además, en el prólogo a sus *Coloquios* el gran franciscano Sahagún recuerda con qué atenciones y «grandes honores» les recibió y les reunió con los indios «principales [de México] y muchos de las ciudades comarcanas» para que dieran «a entender a estos Indios las cosas de nuestra fe.» «Los coloquios se desarrollaron con moderación y exquisita cortesía, sin que los misioneros hayan tratado de imponerse en ningún momento.»[36] Ya el 20 de marzo de 1524 Cortés había promulgado ordenanzas que contenían «disposiciones minuciosas para» la educación cristiana de los hijos de estos indios principales[37]. Y por intervención del propio Cortés pudieron los evangelizadores disponer de su primer intérprete de la lengua azteca, que sería más tarde el famoso lingüista Alonso de Molina[38]. Desde entonces los franciscanos no dejaron de trabajar en «estrecha relación» con Cortés[39]. Tanto y tan bien que su cronista Mendieta otorgará por su parte a Cortés, a finales del siglo XVI, el muy halagador título de «nuevo Moisés». Cortés, decía, había sacado al nuevo pueblo elegido (los indios) de la tierra de Egipto (la idolatría) para llevarlo a la Tierra Prometida (la Iglesia).

Lo mismo sucedía en lo temporal. Si bien Cortés fue implacable en ocasiones, también acogió a menudo a multitud de pueblos indios (y de personalidades indias) a las que supo atraerse en verdadera amistad, como lo muestra la conmovedora fidelidad hacia él de los tlaxcaltecas, que a costa de sus propias vidas le salvaron la vida directamente en combate en dos ocasiones distintas. Y muchas veces mostraba escrúpulos: Zavala ha señalado que tras haber donado al hospital de Jesús, primer hospital que fundó en México, tierras que pertenecían al poblado indígena de Coyoacán, se las devolvió o indemnizó a los indios cuando se dio cuenta de que su derecho a disponer de ellas era incierto[40]. Asimismo, cuando concedió las primeras encomiendas a sus compañeros de la conquista de México precisó que no por ello les concedía el derecho de servirse de estos indios para su beneficio. Por lo tanto, dio el primer paso hacia la supresión del servicio personal de los indios en las encomiendas[41].

Y, finalmente, las imputaciones de abominables matanzas con las que Las Casas lastra su memoria en la *Brevísima* se revelan sin fundamento. Así ha desaparecido de la historia de México la

matanza de Cholula, en la que el dominico quiere hacernos creer que Cortés asesinó de cinco a seis mil indios en una sola noche mientras cantaba un viejo romance. Pero sólo ha desaparecido en 1939, tras la publicación del relato detallado de un testigo ocular, su compañero Vázquez de Tapia, a quien había enviado infructuosamente en una embajada ante Moctezuma. En realidad, Cortés, a quien no se le puede reprochar nada en este asunto, no hizo más que defenderse contra una agresión azteca, una celada nocturna que esperaba encontrarle dormido. Y las muertes de esta famosa noche, por otra parte menos de la mitad de lo que sostiene Las Casas, se debieron básicamente al combate que siguió al contra ataque de los tlaxcaltecas, que habían acudido en su socorro[42]. Esto no es, ciertamente, más que una de las pruebas de las innumerables «exageraciones» e «inexactitudes» que los especialistas han descubierto en la *Brevísima*.

Y el «repugnante» Loaisa

En cuanto a García de Loaisa, presidente del Consejo de Indias, se pretende, dando crédito a rumores, que se dejaba comprar por los conquistadores con «grandes presentes en oro». Otros tantos rumores atestiguan, por ejemplo, el presunto enriquecimiento de santo Toribio, el muy evangélico segundo arzobispo de Lima. Ello habría salido a la luz, se dice, gracias a la visita de inspección del Consejo que Carlos V hizo en mayo de 1542, inmediatamente después de la junta del mismo año, sin tener en cuenta que, precisamente de 1529 a 1542, García de Loaisa, que residía la mayor parte del tiempo en Roma junto al Papa y vivía por tanto fuera de España durante la mayor parte del tiempo, no ejerció sus funciones de presidente del Consejo de Indias. En el ínterin esta presidencia le estaba confiada al presidente del Consejo de Órdenes, el conde de Osorno, que precisamente participó en la junta de 1542. Tampoco se tiene en cuenta que, tras esta visita de inspección, Carlos V no sólo confirmó a García de Loaisa en sus recuperadas funciones de presidente del Consejo de Indias, sino que le concedió otro puesto de total confianza: el de Inquisidor general de España.

En realidad, quien haya estudiado la vida de García de Loaisa sabrá que no era otra cosa que un «religioso ejemplar, el hombre

de conciencia, la persona de integridad completamente independiente» que describe el padre Andrés, su biógrafo más reciente. En 1518 fue elegido por unanimidad maestro general de los dominicos para toda la cristiandad. Abandonó este cargo cuando Carlos V le escogió para que fuese su confesor principal y después para que ocupara el arzobispado de Sevilla, entonces sede patriarcal de la que dependía toda la Iglesia de América. Así que pudo orientar al emperador cristianamente incluso hasta en el terreno político. El padre Andrés recuerda que de la «ultra-reforma» de la orden dominica, que García de Loaisa instaló hacia 1520 en las tierras de su propia familia en Talavera de la Reina, procede nada menos que la ilustre escuela teológica de Vitoria, Cano, etc. Lo mismo decían los embajadores: el de Venecia señala que García era la única persona capaz, en virtud de su prestigio personal, de tener influencia sobre el emperador, extremo éste que confirman los mejores especialistas en historia diplomática de la época, desde el alemán Heine hasta el francés Charrière y el rumano Ursu[43].

¿Han encontrado los historiadores económicos huellas de los «grandes presentes en oro» que se dice que recibió? En absoluto: Ramón Carande, el especialista en las finanzas de Carlos V, cita a García de Loaisa entre los más depurados administradores imperiales[44]. ¿Se reconocen estos «grandes presentes en oro» en sus edificaciones o en los bienes de su familia? En absoluto: cierto es que San Ginés, la iglesia conventual que construyó en Talavera para su «ultra-reforma», es una bella iglesia de estilo flamígero, pero mucho menos decorada y suntuosa que San Esteban de Salamanca o San Pablo, o incluso San Gregorio de Valladolid, donde vivían Vitoria, Cano y Las Casas. El único lujo que se observa es el hermoso sepulcro de sus padres. Pero éstos pertenecían a una nobleza ya acomodada y distinguida, nacida de un célebre reconquistador de Sevilla: su padre había sido nombrado corregidor de Salamanca por los Reyes Católicos. El pequeño palacio de su familia, en el que puede verse aún su escudo de armas de cardenal, en el pueblecito de Huerta de Valdecarábanos, no lejos de Talavera, no tiene nada de suntuoso.

Los rumores nacían, como a menudo ocurre, de un hecho real mal interpretado y fabulado. García de Loaisa, que vivía personalmente en la más completa pobreza monacal, tenía unas rentas considerables. Gracias a sus cargos de cardenal, arzobispo de

Sevilla y presidente de varios Consejos reales y de la Cruzada contra el turco, había amasado inevitablemente mucho dinero. Los historiadores sevillanos, informados por testigos directos, lo sabían perfectamente. Así, Diego Ortiz de Zúñiga, que escribe de él en sus apreciadísimos *Anales eclesiásticos y seculares de Sevilla*: «Algo rígido de condición, alcançó grandes riquezas con parsimonia en portarse, aunque siendo larguíssimo en limosnas»[45]. En efecto, gastaba sus riquezas, de pura economía monástica, en numerosas «liberalidades secretas a las familias pobres», como escribe José Alonso Morgado en sus *Prelados sevillanos*. Y mucho le debe la evangelización de América. Gracias a sus «insinuaciones y esfuerzos» se inició la evangelización de México a raíz de la caída del imperio azteca[46], ya en colaboración con Cortés. Por tanto, Sepúlveda no tenía porqué avergonzarse de haber accedido a las demandas de este hombre y a las que le dirigió conjuntamente Cortés.

Por lo demás, ¿cómo pueden los historiadores considerar como un crimen en Sepúlveda una relación y un patronazgo que lo fueron también de Las Casas en el mismo momento? Porque Las Casas fue consagrado obispo de América en 1544 en Sevilla bajo la autoridad del arzobispo de la ciudad y patriarca de América, García de Loaisa. Lo cual nos recuerda que sin la conformidad de éste, además presidente del Consejo de Indias y la más alta autoridad española de su propia orden, la elevación de Las Casas al episcopado no habría sido posible. Conformidad que, por otra parte, seguro que solicitó el interesado, aunque sólo fuera porque, por aquel entonces, Loaisa «ejercía la superintendencia de los dominicos en España», como señala el padre Beltrán de Heredia en su *Historia de la Reforma (dominica)* en la península.

También Sepúlveda, un espíritu abierto

En resumen, Sepúlveda no es el «intelectual abyecto» que quiere ver en él Giménez Fernández[47] por el único motivo de que se oponía a Las Casas. Más bien era, como señala el padre Venancio Carro, compañero de hábito de Las Casas, historiador moderado y muy competente de este período, un hombre bueno y de sentimientos cristianos[48]. Veremos que su correspondencia, reeditada

por Losada, lo confirma. Es necesario señalar también que Sepúlveda, con todo lo cristiano viejo, antierasmista y antiluterano que era, se mostró como persona muy abierta a los representantes de posiciones contrarias a las suyas. Fue amigo, en el círculo de Carlos V y de Clemente VII, de dos célebres conversos erasmistas próximos a la Reforma[49]. El primero, Alonso de Valdés, era el secretario principal de Carlos V para los asuntos de Alemania e Italia, gran ensayista erasmista, que había permitido a la Dieta de Augsburgo la exposición, con toda solemnidad, de las tesis de Lutero. El segundo, hermano del anterior y también gran ensayista erasmista, ayuda de cámara de Clemente VII, se inclinó hasta tal punto por la Reforma que fue en Nápoles el iniciador de su versión italiana. Del mismo modo encontramos en las obras del propio Sepúlveda muchos rasgos erasmistas, especialmente la crítica de la excesiva importancia que se concedían los «frailucos» escolásticos en la definición del bien y del mal. Aun cuando defendía la teoría de la guerra justa, en el transcurso de la Controversia de Valladolid se verá a Sepúlveda aproximarse sensiblemente a la dilección de Las Casas por los indios. Tanta apertura en lo concreto tenía este último como apertura de espíritu y corazón su adversario.

Los cuatro jueces religiosos

Pero la Controversia no sólo reunía a estos dos campeones-confesores, sino también a sus jueces. Por lo que concierne a los jueces, Carlos V había, aparentemente, puesto todo su peso a favor de Las Casas: entre los jueces religiosos había dado una clara superioridad numérica a los «frailucos» dominicos. De los cuatro, tres eran dominicos y, al menos los dos primeros, de gran importancia: Melchor Cano, Domingo de Soto y Bartolomé Carranza de Miranda. Ya sabemos que el primero y el tercero eran además decididos partidarios y compañeros de lucha de Las Casas. Pero como ya hemos visto, seguramente Carlos V pensó que, habiendo decidido Las Casas reducir a Sepúlveda al silencio impidiendo la publicación de su *Democrates alter* en contra de los deseos del emperador, posiblemente obtuvieran un grandísimo provecho al obligárseles a escuchar largo y tendido los argumentos de su víctima. De hecho, los argumentos de ésta, soste-

nidos al mismo nivel doctoral que los suyos, no dejaron de producir fisuras en su coraza ideológica y escolástica. Ya sabemos que ése fue el caso de Domingo de Soto.

Sepúlveda, aún bajo el golpe de la censura que había sufrido, no comprendió en un primer momento la intención del emperador. Cuando conoció la elección de Carlos V con respecto de los jueces religiosos de la ya cercana Controversia, escribió una larga carta de queja y protesta a su amigo, el obispo Granvela, que se encontraba en Alemania con el emperador, a fin de que éste obtuviera una rectificación por parte del príncipe[50]. Deseaba que se concediera un lugar justo entre los jueces de la Controversia a los maestros espirituales que no se oponían al concepto de «conquista justa». Especialmente a dos franciscanos: Alfonso de Castro y Luis de Carvajal, a quien ya se había consultado cuando la junta de 1542. Pero esta carta de Sepúlveda, que partió para Augsburgo el 8 de julio de 1550 desde Valladolid, llegó demasiado tarde como para que se pudiera modificar la composición del grupo de jueces religiosos. Los miembros de la Controversia ya habían sido convocados el 7 de julio para el 15 de agosto por la reina de Bohemia, regente de España.

Así que no se modificó en nada la composición del cuarteto previsto para el juicio religioso: tres dominicos inicialmente lascasistas y un único doctor franciscano cercano a Sepúlveda, Bernardino de Arévalo. Durante el transcurso de la primera sesión de la Controversia Sepúlveda se encontró privado incluso del apoyo de Arévalo, que no pudo asistir a los debates por estar enfermo. Carlos V añadió a Ponce de León, obispo de Ciudad Rodrigo, a los cuatro jueces religiosos. Pero no parece que éste tomara parte activa en la primera sesión y, convocado al concilio de Trento, no asistió a la segunda. Esbocemos un retrato rápido de cada uno de los jueces religiosos efectivos.

Un polémico y un irénico

Melchor Cano, aún joven en 1550 (no tenía más que 41 años) se impuso como el genio de la teología tras la muerte de Vitoria, al que sucedió en 1546 en la cátedra principal de Salamanca. Ya desde los 27 años brillaba en las cátedras de Valladolid en 1536 y Alcalá en 1543. Ahora era el rey, y reinará todavía más tras su

muerte en 1560: su tratado póstumo *De locis theologicis* ha hecho de él el padre de la teología moderna, trascendiendo los límites de España, hasta nuestros días.

Pero su genio y su reino eran de tipo polémico y batallador. Igual que la había emprendido con Sepúlveda para que se le censurase, la emprendió con miembros de su propia orden, produciéndose duras contiendas. Su propio compañero en el trío dominico de la Controversia, Bartolomé Carranza de Miranda, será objeto de sus ataques. Le hará censurar aún más gravemente que a Sepúlveda, inspirando y sosteniendo a fondo la inculpación de herejía de la Inquisición española contra Carranza en 1559. Ésta no dudará en hacer detener al dominico e instruir su proceso, por más que Carranza había alcanzado la cima de los honores eclesiásticos como arzobispo de Toledo y primado de España. Del mismo modo, Cano se lanzó a denunciar de forma encarnizada y virulenta a los jesuitas, cuya Compañía acababa de nacer en los años 1540-1550. Les trató siempre y en todas parte de «diablos»; hasta en Roma, donde tendrá un vivo altercado con el general de los jesuitas, Diego Laínez, sucesor de Ignacio de Loyola. Por lo demás, en una carta de diciembre de 1559 que Carranza conseguirá hacer llegar a Laínez tras su arresto, afirmará que una de las causas de la animosidad de Cano contra él era «la acogida que había dado a los jesuitas en su diócesis de Toledo»[51].

Cano será además el principal inspirador[52] del primer *Índice* de libros prohibidos por la Inquisición española. A los autores censurados fuera de España por el *Índice* de Lovaina se añadieron en 1559, además de Carranza, otro dominico español de primera línea, Fray Luis de Granada, y el tercer general de los jesuítas, el español san Francisco de Borja. Así, Las Casas encontraba en Cano su perfecta contrafigura teológica, tan infatigablemente maximalista y batallador como lo era él mismo en lo pastoral. Por su parte, Sepúlveda estaba en buena compañía entre las numerosas víctimas de Cano.

Domingo de Soto tenía 56 años en 1550. Algo mayor que Cano y teólogo casi tan grande como él, era más comprensivo e irénico. Profesor de teología en Salamanca antes que Cano (de 1532 a 1543), había sido enviado por Carlos V al inicio del concilio de Trento como teólogo imperial (1545-1547). Posteriormente el emperador le había tomado como confesor principal tras la muerte en 1546 de García de Loaisa. En 1550 volvió a hacerse cargo

de su cátedra en Salamanca y murió en 1560, al igual que Cano. En 1547 había publicado un importante tratado, *De natura et gratia libri tres*. También a él se le lee hoy en día profusamente fuera de España, donde continúa siendo una de las figuras de la gran escuela de Salamanca. Al revés que Cano, huía de la polémica. Marcel Bataillon ha señalado que se esforzó en particular por mantenerse apartado de las controversias sobre América[33]. También nosotros hemos señalado que, durante la Controversia de Valladolid, afirmó de Las Casas, compañero suyo de hábito, que decía «más de lo que era necesario» e, incluso, que se «estaba equivocado». Su reputación de rectitud y objetividad, junto con su cargo de principal confesor imperial, le valieron el encargo de redactar el contradictorio resumen de la primera sesión, el *Sumario* que se enviará a todos los participantes a fin de que se preparen para la segunda.

El asunto Carranza

Bartolomé Carranza de Miranda, tercer y último miembro del trío de jueces dominicos de la Controversia, tenía 47 años en 1550, pero ya había alcanzado el ejercicio de los altos cargos de su orden. Será él quien autorice y confirme en 1551 el contrato de residencia entre Las Casas y el Colegio de San Gregorio de Valladolid. Confidente y protector de Las Casas, había aprobado junto con Cano su *Confesionario* de 1546, violentamente anticonquistadores, por más que ya lo habían rechazado los demás religiosos y Carlos V. Las Casas le escribirá en 1555 una importante carta para pedirle que intervenga ante el futuro Felipe II. El príncipe debía, según él, rectificar la política americana de la Corona, que se encontraba en grave peligro de desviación a causa de la aceptación del proyecto de beneficio a perpetuidad de las encomiendas, que sostenían los franciscanos y dominicos de México. Bartolomé Carranza era entonces el consejero privado de Felipe II, que residía en Inglaterra desde 1554. Era también confesor privado suyo y el de María Tudor, su esposa y reina de Inglaterra.

Convertido en rey de España después de que Carlos V abdicara en él en 1556, Felipe II siguió teniendo plena confianza en Carranza, a quien nombró arzobispo de Toledo en 1557 y, por

tanto, primado de España. Pero en agosto de 1559 se produjo el mazazo fulminante: Melchor Cano le denunció ante la Inquisición, que le hizo arrestar con el consentimiento pleno de Felipe II y le inculpó de herejía luterana. Felipe II apoyará durante diecisiete años el proceso contra el que había sido su consejero y confesor, hasta el traslado de Carranza a Roma y después prácticamente hasta su muerte.

Muchos historiadores han dado a este proceso aires de abominable opresión animada por negros intereses y designios, ambiciones y odios personales, como han hecho recientemente Ignacio Tellechea Idígoras[54], defensor sistemático de Carranza, y, de manera más simplista, Brodrick, el historiador jesuita que ya hemos citado. De hecho, al acusar al arzobispo Carranza la Inquisición española no hacía más de lo que hacía la Inquisición romana, dirigida por el futuro papa Pío V, al mismo tiempo y bajo la misma imputación de herejía luterana. Pues ésta procedía en 1557 contra el cardenal italiano Morone, prisionero en el castillo de Sant'Angelo, y contra el arzobispo de Aix y otros siete obispos franceses en 1563[55]. Además, al examinar de cerca este proceso contra Carranza se ve que las presuntas mazmorras inquisitoriales de Carranza eran el palacio en el que había residido García de Loaisa en Valladolid; que seguía disponiendo de sus propios sirvientes; que, por arbitraje entre él y la Inquisición, la dirección del procedimiento se confió a su amigo el arzobispo de Compostela; que tuvo no menos de cuatro abogados a su servicio, etc. Y que la misma Roma mantuvo a Carranza en prisión durante ocho años, siempre en el castillo de Sant'Angelo, antes de confirmar que en sus *Comentarios sobre el Cathecismo christiano* publicado en Amberes a principios de 1558 había proposiciones claramente luteranas, heréticas. Probablemente fue por simple falta de atención o por imprudencia. Pero (y ésta es la causa más evidente del asunto) Felipe II había visto en Inglaterra y en los países escandinavos que naciones enteras pasaban de golpe al protestantismo por las actuaciones de sus príncipes, pero también por las de obispos imprudentes o poco atentos. Podía temerse que el mismo fenómeno se produjese en España, como Roma temía en el caso de Italia y Francia. El descubrimiento por la Inquisición, también en 1558 y 1559, de focos protestantes activos que incluían a personalidades de primer orden de la nobleza y del clero, tanto en Sevilla como en

Valladolid, parecía confirmar la existencia de un grave riesgo a escala nacional que era necesario eliminar enérgicamente. Braudel demuestra que en el extranjero se anunciaba ya el giro de España hacia el protestantismo.

En situación semejante se queda un poco corto el explicar el proceso de Carranza por la ambición del Inquisidor general Valdés, que aspiraba quizá al arzobispado de Toledo; o por la codicia de Felipe II, a quien quizá apetecían las rentas del arzobispado. Por un lado, el inquisidor general aceptó renunciar a dirigir la actuación judicial, poniéndola en manos de un amigo del acusado, y después en las de Roma. Por otro, en el momento en que se preparaba la detención de Carranza, el inquisidor general cayó en desgracia ante Felipe II: fue exiliado de la Corte. Por lo tanto, no hubo complicidad entre su actuación y la de Felipe II. Por último, el más inquieto no era ni el inquisidor general ni Felipe II, sino Carlos V, que, a las puertas de la muerte, desde la profundidad de su retiro en el monasterio de Yuste, no cesa de expresar su angustia y de llamar a la vigilancia, él que había visto de cerca cómo la nobleza y el clero, incluyendo una parte del episcopado, imponían finalmente la Reforma en Alemania.

Las Casas tuvo la noble actitud de pedir que se le permitiera declarar en favor de su amigo Carranza. Y el valor, entre 1560 y 1562, de atestiguar varias veces ante la Inquisición su confianza en la plena fidelidad católica del acusado.

«La voz de la realidad»

Curiosamente, con Bernardino de Arévalo, hombre insigne en doctrina y santidad según Ángel Losada[56] y único juez religioso franciscano asignado a la Controversia, vuelve a aparecer la sede primada de Toledo como fondo constante de la Controversia. Pues Arévalo, «en la cima de su carrera» en 1550, también había sido elegido en 1545 por el emperador Carlos V para ocupar el arzobispado de Toledo[57], pero había declinado esta halagadora propuesta imperial. La mitra de Toledo le había correspondido a otro claro ejemplo de cristiano viejo, Juan Martínez Silíceo, uno de los amigos y colegas de Sepúlveda (en la Corte). Arévalo, eminente moralista, ya había redactado su *Tractatus de correctione*

fraterna, que circulaba en copias manuscritas y sería publicado en 1557 en Medina del Campo. Gozaba de un gran prestigio que le ponía a la par de los maestros dominicos de Salamanca, y era una autoridad en todo lo concerniente al derecho canónico y al derecho natural. Desde Alemania Carlos V le pidió que escribiera un *Aviso* relativo a la libertad de los indios, que fue aprobado por el Consejo de Indias y remitido al emperador. Manuel de Castro ha identificado este opúsculo como el que, según Sepúlveda[58], Arévalo leyó en el transcurso de la segunda sesión de la Controversia.

Resulta que, contrariamente a los jueces dominicos Cano, Soto y Carranza, Bernardino de Arévalo era experto por partida doble. Experto jurista, tenía ascendiente sobre los miembros de los Consejos reales. Y era un verdadero experto en América, donde no había puesto jamás los pies ninguno de los miembros del trío dominico. En efecto, Pissotti, el general de los franciscanos, le había nombrado el 31 de julio de 1532 «comisario visitador temporal de la provincia franciscana de Santa Cruz, de la Española, y de la custodia del Santo Evangelio» [en México] [59] por un período de tres años. Por consiguiente recayeron en él las tareas de elegir a los seis religiosos de cada provincia franciscana de Europa que iban a ser enviados a América, de dividir en nuevas custodias franciscanas el inmenso territorio de Nueva España y de presentar su informe a la siguiente Congregación general de la orden franciscana «en qué estado se encontraban aquellas partes de Indias»[60]. El cronista de la orden franciscana Lucas Wadding lo relata en los *Annales Ordinis Minorum*[61].

Así fue como la custodia de los primeros franciscanos de México, importantísimos por haber sido, antes que los dominicos, los primeros misioneros del continente americano, se convirtió en 1535 bajo la autoridad de Bernardino de Arévalo en la provincia franciscana del Santo Evangelio, con numerosas nuevas custodias. Se comprende entonces el cómo y el porqué de la profunda huella que la larga intervención de Bernardino de Arévalo causó durante la segunda sesión de la Controversia de Valladolid. Esta intervención eliminó la «inhibición que los juristas habían padecido desde la primera sesión» e hizo «oír la voz del sentido de la realidad»[62] en contra de Las Casas y a favor de Sepúlveda.

El escamoteo hagiográfico

Pero la Controversia de Valladolid, a la que muchos intentan reducir al estrecho círculo evangélico-polémico de Las Casas, incluía no sólo a los cuatro jueces religiosos (o cinco si contamos al obispo silencioso e intermitente) que supuestamente le apoyaban. Incluía también a otros diez jueces, juristas y administradores pertenecientes a los Consejos reales y encargados de administrar de forma efectiva, tanto en principio como en la práctica, los tan arduos asuntos espirituales y temporales de América. Varios de ellos eran personas eminentes en cuanto a información, reflexión y acción.

Es sorprendente comprobar que los hagiógrafos de Las Casas, con predicamento ante una parte bien cimentada de la opinión religiosa y militante francesa, llegan a silenciar la existencia misma de esos otros jueces, decisivos por ser ampliamente mayoritarios, para llegar rápidamente a la conclusión de que «fue Sepúlveda el vencido» (Marianne Mahn-Lot), o que «Las Casas vencerá» (padre André-Vincent). Lo cual es, como veremos, inexacto, y deforma la visión de la ulterior evangelización de América. Marianne Mahn-Lot, cuyo *Barthélemy de Las Casas, l'Évangile et la force* se difundió en 1964 a través de la edición de bolsillo «*Chrétiens de tous les temps*», nos presenta así su versión de la Controversia de Valladolid: «una reunión de catorce teólogos»[63], cuando no había más que cuatro o cinco teólogos sobre el total de los quince miembros de la junta. Y no se trata de un lapsus. Marianne Mahn-Lot repite esta misma censura-ablación en la presentación que hace de una selección de textos de la Controversia: «una asamblea de teólogos reunidos en Valladolid»[64]. También el dominico Philippe André-Vincent, excelente religioso al que hemos conocido personalmente, se cree obligado en 1980, dieciséis años más tarde, a recurrir a este mismo autoengaño en su *Bartolomé de Las Casas*, escribiendo: «catorce teólogos se reunieron en Valladolid»[65].

La influencia del padre Philippe André-Vincent, como la de Marianne Mahn-Lot, no es en absoluto despreciable en la presentación que se nos hace de la historia americana, convertida en una lid de pura teología y de hagiografía sistemática. En 1984, con ocasión del quinto centenario del nacimiento de Las Casas, el primero organizó el «*Colloque international sur Bartolomé de*

las Casas» celebrado en Toulouse con la ayuda tanto de la universidad de Toulouse le Mirail como del Instituto Católico de Toulouse. Las últimas intervenciones de este Coloquio enlazan el recuerdo de Las Casas con las modernas «teologías de la liberación» teñidas de marxismo y la neo «leyenda negra». Esto puede observarse en las intervenciones del dominico lionés François Malley y del dominico sevillano Abelardo Lobato, quien lanzará esta aparatosa descalificación cuya objetividad rogamos al lector que examine: ante América, salvo Las Casas, «ningún español ha gritado 'hombres a la vista'». Y el coloquio concluye oficialmente, por lo que se refiere a la Iglesia, con la homilía de monseñor Renzo Francia. En una «solemne concelebración»[66] casi sobre la tumba de santo Tomás de Aquino, en la iglesia de los Jacobinos inmediata al lugar de la ceremonia, este observador permanente de la Santa Sede ante la Unesco canoniza de alguna manera a Las Casas como modelo de Misión.

Los verdaderos jueces

A la vista de estos excesos no estaría de más que nos atuviéramos a los hechos. Primer hecho: para orientar sus decisiones, Carlos V no confió el juicio mayoritario que habría de influir sobre la Controversia de Valladolid a los «frailucos» que tanto exasperaban a su compatriota «borgoñón» Erasmo, por muy brillantes y profundos que fueran. Por el contrario, quería que rebajaran sus pretensiones en la censura de Sepúlveda, censura que Carlos V anulaba por la celebración misma de la Controversia. Lo que hizo fue confiar este juicio a los verdaderos responsables de esta Misión americana que él sufragaba, los miembros de sus Consejos consultivos y ejecutivos, con los que elegía a los obispos de la Misión. Segundo hecho: tras su locura lascasiana de 1542, Carlos V, como «vicario apostólico» para las Indias que era, como Isabel antes que él y Felipe II posteriormente, se remitía a un tipo de hombre y un tipo de experiencia completamente distinto de los teóricos como Cano y polemistas como Las Casas. Nos referimos al tipo de experiencia y de hombre de los juristas, mucho más modestos y prudentes, al tiempo que eficaces y que tenían una responsabilidad de gobierno concreta. Hombres que debían en todo momento encarnar los principios espirituales y

temporales, a fin de evitar que se transgredieran, y promoverlos efectivamente mediante las leyes, las instituciones y la elección de hombres sobre el terreno.

Dos jueces laicos, presentes en la Controversia de Valladolid en calidad de miembros del Consejo de Indias, son ejemplos clarísimos de estos juristas-hombres de gobierno: el licenciado Gutierre Velázquez de Lugo y el doctor Gregorio López. El primero, que pronto abandonará el Consejo de Indias, el 2 de noviembre de 1551, está curtido en los asuntos de las responsabilidades americanas. A él había recurrido Las Casas ya en 1535, dirigiéndose a él como «excelentísimo señor», para llevar a cabo sus proyectos de evangelización puramente religiosa. Será el único consejero de Indias defendido y no denunciado por Las Casas durante los quince años siguientes, y no por ello impondrá sin más las tesis lascasianas a sus colegas.

El segundo, con menor antigüedad en el Consejo de Indias, no entró a formar parte de éste hasta la visita de inspección y purga del Consejo que Carlos V realizó en 1543, año en que el emperador encargó al mismo Gregorio López que realizara una visita similar de inspección y purga a la Casa de Contratación de Sevilla, responsable del control naval, individual, comercial, financiero y aduanero de las relaciones con América. Por tanto, Gregorio López no ignoraba ningún detalle acerca del tráfico y de las corrupciones ligados a la Conquista, que había sido encargado de eliminar y reprimir. Sin embargo, tampoco aceptó las tesis lascasianas sin más como reglas y principios de acción. Asimismo gran teórico, publicó en 1553 una glosa de las *Partidas*, el código medieval español, con el significativo tema de «acrescentar el pueblo su fe». En ella estudia los justos títulos de los reyes de España sobre las Indias. Ahora bien, es sorprendente que no haya en ella ninguna referencia a las tesis de Las Casas ni a la Controversia de Valladolid y sí, en cambio, a las tesis teocrático-agustinianas de Palacios Rubios, que databan de 1513[67], y a las *Relecciones* de Vitoria en cuestiones que Las Casas había rechazado en Valladolid. Además, parece muy probable, como ha señalado fray Miguel de Benavides, que esta posición de Gregorio López fuera la del Consejo de Indias tras la Controversia de Valladolid, pues resulta inconcebible que un miembro del Consejo en funciones defendiera públicamente una posición diferente de la del Consejo en su conjunto[68]. De ser así, las tesis de

Las Casas, que habían llovido abundantemente sobre los miembros del Consejo durante la Controversia, no habrían tenido ningún efecto sobre las sólidas convicciones de los juristas de gobierno que lo componían.

Caballeros e inquisidores

Los reyes de España tenían la costumbre de elegir frecuentemente a estos juristas de gobierno espiritual y temporal entre los miembros de las grandes órdenes militares: las de Santiago, Alcántara, Calatrava y, a veces, la de San Juan de Jerusalén. Así lo había hecho Isabel la Católica al confiar inmediatamente la substitución de Cristóbal Colón a dos comendadores de estas órdenes: Bobadilla y Ovando. Así lo hizo Carlos V durante la ausencia de García de Loaisa al confiar la presidencia interina del Consejo de Indias al presidente del Consejo de Órdenes, Fernández Manrique, conde de Osorno; y al reservar un lugar entre los jueces de la Controversia de Valladolid a un miembro del Consejo de Órdenes, tras haber reservado dos para miembros de este Consejo en la junta de 1542. Los miembros de las órdenes eran administradores de verdaderos Estados dentro del Estado, con un inmenso poderío militar, financiero y territorial. Además de esta competencia en cuanto a la administración, conservaban de sus cercanos orígenes medievales algo de las tradiciones de la caballería: piedad, entrega, honor y protección de los débiles. Tradiciones a veces más efectivas que las de las órdenes puramente religiosas, en las que no faltaban en ocasiones reacciones y personajes poco edificantes y, en todo caso, menos responsables en lo temporal; ya lo hemos visto en el establecimiento de las reducciones del Yucatán a expensas de los indios.

Sobre todo, cuando lo que estaba en juego era de verdadera importancia, los reyes de España elegían juristas de gobierno espiritual y temporal para América en el seno de lo más destacado en cuanto a formación, agudeza, experiencia, eficacia y prudencia: el Consejo real de la Suprema Inquisición, conocido como la Suprema, o los Consejos dependientes de ésta. En efecto, la Inquisición española reclutaba a sus responsables al más alto nivel de los Colegios mayores de las grandes universidades. Posteriormente les proporcionaba una formación de reflexión y

de experiencia excepcional, obligándoles a efectuar visitas sistemáticas a los territorios de su jurisdicción y reclamando para la Suprema sus expedientes y propuestas de decisión. De este modo, los inquisidores eran muy a menudo hombres de una calidad intelectual notable, como señala Bartolomé Bennassar, reciente historiador francés de la Inquisición española.

Calidad no sólo intelectual sino también religiosa y jurídica, por supuesto, pues en el desarrollo de sus funciones los inquisidores adquirían conocimientos de teología teórica y práctica, de discernimiento pastoral, cuestiones sociales y jurisprudencia. Para el ejercicio de sus funciones disponían de una red de información sin parangón y de las consignas de prudencia que la Suprema les repetía sin cesar. En la época de la Controversia de Valladolid este Consejo real se había distinguido (en 1530) por una decisión profética, sin par en la Europa de entonces: la negativa a la represión capital de brujos y brujas, o más bien presuntos brujos y brujas. Una represión llevada a cabo de manera masiva en Francia por los magistrados reales, en Suiza por instigación de Calvino, en Alemania tanto por parte de los reformados como de los católicos y en Inglaterra y Escocia por parte de los anglicanos y luego por la de los puritanos.

Por consiguiente, ante la reacción de oposición generalizada que provocaron las *Leyes Nuevas* de 1542, reacción que en ocasiones fue de insurrección, como en el Perú, Carlos V confió a dos inquisidores de España la tarea de sacarle del atolladero en la misma América: Pedro de La Gasca, enviado a Lima, y Francisco Tello de Sandoval, enviado a México. Esta intervención de los inquisidores españoles en América no se limitó de ningún modo a la dura represión o a un vergonzoso plegarse a las circunstancias, como podrían creer los que no tienen de la Inquisición española sino una visión sórdida y de teatrillo. Gracias a los hombres de la Inquisición, América alcanzará los mayores progresos en la evangelización y en la apertura liberal de la política indiana. A través de un joven inquisidor laico al que, pasando por encima de todos los candidatos eclesiásticos, Felipe II creará directamente arzobispo de Lima: santo Toribio. «La luz más brillante del episcopado americano», dirá de él en 1900 el Concilio plenario de América latina. Y a través también de Juan de Ovando, inquisidor encargado por Felipe II de realizar una visita de inspección al Consejo de Indias y que llegará a

ser presidente del mismo. Ovando publicará la famosa *Provisión* de 13 de julio de 1573 por la que el término *conquista* queda abolido definitivamente y en la que se establece que los descubrimientos deberán hacerse con plenas «paz y caridad».

El emblemático Tello de Sandoval

Ahora bien, entre los jueces de la Controversia de Valladolid que lo son en virtud de su calidad de miembros del Consejo de Indias, hay al menos uno de esos inquisidores cuya actuación en América tuvo una importancia capital. Francisco Tello de Sandoval, eminente experto en la materia y antiguo inquisidor de Toledo. Escribimos «al menos» porque, aunque a Pedro de La Gasca, el otro experto inquisidor, miembro de la Suprema, no se le pudo convocar a la Controversia por estar retenido en el Perú en el momento de la convocatoria, sí regresó en otoño de 1550. Por tanto, había entre bastidores un punto de referencia esencial. En 1551, año de su nombramiento como obispo de Palencia, diócesis a la que pertenecía Valladolid, se hizo notar su postura contraria a la de Las Casas mediante su defensa teórica de la encomienda, cuya práctica había restablecido en el Perú, aunque desaconsejando su concesión a perpetuidad. En todo caso, frente a Las Casas en la Controversia estará el juez Tello de Sandoval.

Se trataba de un hombre que les había ahorrado a México y a los indios mexicanos la sublevación armada de los conquistadores que había ensangrentado el Perú. Con la habitual prudencia de las visitas de jurisdicción inquisitoriales, Tello abrió a su llegada a México en 1544 una Información, establecida con todas las garantías legales, haciendo un llamamiento a todos los interesados para que dieran a conocer sus opiniones razonadas sobre lo establecido por las *Leyes Nuevas*. Estas opiniones razonadas fueron unánimes: tanto el virrey Mendoza como los miembros más respetados de la Audiencia, Corte regional suprema, entre los cuales se encontraba el oidor Ceynos; tanto el obispo de México, Zumárraga, como los religiosos de las tres órdenes misioneras (agustinos, dominicos y franciscanos), se declararon opuestos a la supresión de la encomienda que las *Leyes Nuevas* decretaban por instigación de Las Casas[69].

El 20 de octubre de 1545 Carlos V revocó en Malinas las disposiciones de las *Leyes Nuevas* referentes a este asunto como consecuencia del informe preparado por Tello acerca de estas opiniones, apoyado por cartas que los responsables de las órdenes religiosas enviaron directamente al emperador. La carta que Ojacastro, comisario general franciscano de México, envió al emperador ya en junio de 1544 es particularmente significativa a este respecto, pues demuestra que, tanto en la evangelización como en todo lo demás, las relaciones entre los evangelizadores y los colonos no se caracterizaban en absoluto por la polémica, y que de ninguna manera se oponía la colonización a la evangelización, como Las Casas pretendía. En ella puede leerse: «En el sosiego y la perseverencia de los [colonos] Españoles consiste y se encierra el servicio de Dios y el vuestro, y la conservación y manutenencia de los naturales, juntamente con los ministros [de Dios], cuyo muro [de protección] son. Parece que ha menester que los Españoles sean en esta tierra [...] haciéndose naturales della, la conserven y augmenten»[70]. Se debe recordar, además, que Ojacastro, autor de este llamamiento al emperador, era tan representativo de la Iglesia mexicana y de sus planteamientos de entonces, que el Consejo de Indias, en 1548, le eligió obispo de la importante diócesis de Tlaxcala-Puebla como sucesor de Garcés, el ardiente lascasista al que hemos visto pedir hasta la intervención directa, en América, del papa Paulo III. Y que los padres del primer Concilio mexicano, de importancia capital, decidieron «le cometer [Ojacastro] el ordenar los decretos» desta asemblea. En América, el aspecto polémico de la antorcha de Las Casas ya se va apagando. Con los años 1545-1555 el resplandor pasa, en la Nueva España, a obispos de temple no excluyente: Vasco de Quiroga y ahora Ojacastro, así como Jerónimo de Loaisa en el Perú.

Es de sospechar que sabiendo todo esto, el juez y experto Tello de Sandoval debió dejar más de lo que tomó de las alegaciones e incitaciones oídas a Las Casas en el transcurso de la Controversia. Como escribe el importante historiador mexicano Icazbalceta, gracias a que era un «hombre de juicio», que había sabido «prestar oído a la voz de la experiencia»[71], no se hundió el México cristiano en el desastre. Cosa que los indios habrían sido los primeros en sufrir, pues «una guerra civil no podía por menos que perjudicarles gravemente, como ocurrió en el Perú»[72].

Lo real y la inteligencia

De este modo observamos cuán poca seriedad hay en los hagiógrafos que han intentado disimular que, en el transcurso de la Controversia, Las Casas fue sometido a juicio, no sólo por los teólogos, que carecían en su mayor parte de experiencia sobre América, sino por testigos y expertos, que eran la gran mayoría, de la categoría de un Gregorio López y de un Tello de Sandoval. Más aún se observa hasta qué punto la versión televisiva francesa de la *Controversia de Valladolid* es una absurda invención en la que estos testigos y expertos quedan reducidos al papel de silenciosos figurantes en beneficio de un impertinente cardenal con veste roja que no estuvo allí jamás, ni de hecho ni de derecho. Eso sin olvidar que los hagiógrafos tienen su parte de responsabilidad en esta misma invención televisiva, al intentar hacernos creer (y lo han conseguido) que la problemática americana no era más que una problemática interna y teórica de la Iglesia, concebida ésta como exclusivamente romana; mientras que semejante problemática se encarnaba y se decidía en la experiencia religiosa concreta de todo un pueblo apostólico de hecho y de derecho, en todos sus sectores más conscientes, clericales o no. Y recibía, tanto de esta universalidad como de esta profundidad práctica, una incomparable riqueza: la de la «adecuación de lo real y de la inteligencia», condición de la sana encarnación cristiana, según la fórmula del Aquinate, el mayor de los teólogos.

Notas

[1] Bataillon y Saint-Lu, op. cit., p. 312.
[2] Op. cit., p. 177.
[3] *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas*, Sevilla, 1974, pp. 14-15.
[4] Op. cit., p. 223.
[5] *Estudios*, op. cit., p. 7.
[6] Washington, (en inglés), 1980, p. 39.
[7] Ed. de la *Biblioteca de Autores Españoles*, B.A.E., t. 110, p. 357.
[8] *Symposium*, op. cit., p. 85.
[9] Sobre la carta de 1531, B.A.E., t. 110, p. 54b.
[10] *Apologética historia*, B.A.E., t. 13, pp. 71-72.
[11] Ángel Losada, *Las Casas*, op. cit., pp. 175-176 y 222-223.
[12] Véase nuestra obra *La hora de Dios en el Nuevo Mundo*, op. cit., p. 47.
[13] Ib., p. 77 y Lohmann Villena, op. cit., p. 35.
[14] Sobre el provincial Rivera, véase José María Arévalo, op. cit., pp. 132-133.

15 *La hora de Dios*, op. cit., p. 76.

16 Carmelo Sáenz de Santa María, SJ, «Una cláusula desconocida del testamento de fray Bartolomé de Las Casas, y el último período de su vida», *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas*, Sevilla, 1974, p. 104.

17 *La hora de Dios*, op. cit., p. 42 y Losada, *Las Casas*, op. cit., pp. 151-152.

18 Sobre los «caballeros de la espuela de oro», véase *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. VIII, Boccard, París, 1972, pp. 311-312.

19 Américo Castro, «Fray Bartolomé de Las Casas», *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid-Barcelona. 1966, pp. 271 y 273.

20 Ib.

21 *Historia de la Inquisición en España y en América*, obra colectiva, Madrid, 1984, t. I, *La pre-Inquisición hispano-americana*, por el padre Álvaro Huerga, OP, pp. 694-695. También: *Symposium*, op. cit., pp. 270-271.

22 Paulino Castañeda Delgado, «Los métodos misionales en América. ¿Evangelización pura o coacción?», *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas*, op. cit., pp. 147-151.

23 Carmelo Sáenz de Santa María, op. cit., p. 108. Philippe André-Vincent, *Las Casas*, op. cit., pp. 164-165.

24 Carmelo Sáenz de Santa María. op. cit., p. 118.

25 Alicia Gojman, «Bartolomé de Las Casas. La influencia de su origen converso en su vida y obra», *Symposium fray Bartolomé de Las Casas*, op. cit., pp. 55 a 69. Américo Castro, op. cit.

26 Américo Castro, op. cit. Ramón Menéndez Pidal, *El padre Las Casas*, op. cit.

27 *Gran enciclopedia de Andalucía*, Sevilla, 1979-1981, p. 1712.

28 *Las Casas*, op. cit., p. 26.

29 Venancio Carro, O.P., *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid, 1944, pp. 326-327. Véase también Ángel Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda*, op. cit., capít. XV.

30 Ib.

31 Silvio Zavala, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, México, 1982, p. 32. León Portilla, *Symposium*, op. cit., p. 21.

32 *Symposium*, op. cit., p. 236.

33 *Actas*, op. cit., p. 874.

34 *Estudios*, op. cit., p. 104.

35 Ib.

36 *Actas*, op. cit., pp. 442, 446, 447, 449, 479.

37 hasta 39 Ib.

40 Zavala, *De encomiendas*, op. cit., pp. 25-26.

41 Instituto Nacional Indigenista, op. cit., p. 53.

42 Bernardino Vázquez de Tapia, *Relación del conquistador*, publicado por primera vez por Manuel Romero de Terreros, miembro corresponsal de la Academia de Historia de Madrid, México, 1939.

43 Sobre Ursu, véase *La politique orientale de François Ier*, París, 1908, p. 64.

44 Op. cit., t. I, p. 495.

45 Op. cit., Sevilla, 1677, p. 503.

46 Sobre García de Loaisa y México, véase José María Arévalo, op. cit., p. 16.

47 Manuel Giménez Fernández, «Influencia del criticismo lascasiano en la política indiana de Carlos V», *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. XIII, Madrid, 1960-1961, p. 93.

48 Op. cit., p. 617.

[49] Ángel Robles, «La Escuela de Salamanca y el pensamiento de Bartolomé de Las Casas», *Symposium*, op. cit., p. 243 y *Archivos de los Valdés de Cuenca 1380-1540*, inéditos, colección personal del autor en manuscritos originales.

[50] *Actas*, op. cit., pp. 882-993.

[51] James Brodrick, *Origine et expansion des jésuites*, trad. francesa, Sfelt, París, 1950, t. II, pp. 20, 250.

[52] Ib.

[53] «Pour l'"Epistolario' de Las Casas», *Bulletin hispanique*, t. LVI, Burdeos, 1954, p. 373.

[54] Especialmente en la *Historia de la Inquisición en España y en América*, t. I, Madrid, 1984.

[55] Sobre la Inquisición romana, véanse las biografías de san Pío V, especialmente las del vizconde de Falloux, del cardenal Grente y, más recientemente, la de Pierre Tilloy (1974).

[56] *Las Casas*, op. cit., p. 286.

[57] *Actas*, op. cit., p. 881.

[58] Manuel de Castro, «Confesores franciscanos en la Corte de Carlos I», revista *Archivo Ibero-Americano*, nº 25, Madrid, 1975, pp. 254 a 305.

[59] *Actas*, op. cit., p. 258.

[60] Ib.

[61] Lucas Wadding, *Annales Ordinis Minorum XVI*, año 1532, nº 2, pp. 357-358.

[62] *Actas*, op. cit., pp. 885-887.

[63] Op. cit., p. 58.

[64] Ib., p. 181.

[65] Op. cit., p. 144. Sobre el coloquio internacional de Toulouse, véase la revista *Communio*, vol. XVIII, fascículo I, Sevilla, 1985, y la obra *Autour de Las Casas. Actes du colloque du Ve Centenaire*, Tallandier, París, 1987.

[66] *Communio*, op. cit.

[67] *Symposium*, op. cit., p. 141. García-Gayo, op. cit., p. 103.

[68] Ib.

[69] *Actas*, op. cit., pp. 467 a 471.

[70] Ib.

[71] Joaquín García Icazbalceta, *Fray Don Juan de Zumárraga*, Buenos Aires, 1952, p. 161.

[72] Ib.¶

V. A CONTROVERSIA

La Controversia de Valladolid es un océano. El océano Atlántico inmenso que constituye lo más agudo de la crisis de conciencia española respecto a América. Sólo los textos básicos leídos *in extenso* o largamente citados en el curso de los meses de debates, sobrepasan las dos mil páginas: las quinientas seis páginas (doscientos cincuenta y cuatro folios por las dos caras) de la *Apología* de Las Casas y los doscientos sesenta y seis capítulos en ochocientos treinta folios de su *Apologética historia*; la *Apología* de Sepúlveda, su *Democrates alter*, y la *Historia general y natural de las Indias*, de Fernández de Oviedo. Solamente reproducirlos daría un volumen del tamaño de la Biblia, o toda una colección de volúmenes de tamaño mediano, si se les añaden las *Doce objeciones* de Sepúlveda a Las Casas, las *Doce réplicas* de Las Casas a Sepúlveda, el *Aviso sobre la libertad de los indios*, leído por Bernardino de Arévalo, el *Sumario* redactado por Domingo de Soto como resumen de la primera sesión del debate y finalmente lo que se sabe o se supone de las intervenciones u opiniones de los diversos jueces.

No es cuestión ni siquiera de citar brevemente esta montaña de textos. Menos aún de añadirles comentarios, apreciaciones y cotejos. Si así fuera, sería necesario recabar del lector incluso más tiempo y atención que de los participantes en una Controversia que consumió dos meses largos de debates; participantes que terminaron a menudo agotados, como ocurrió después de los cinco días de lectura ininterrumpida por Las Casas de «toda» su *Apología*, lo cual condujo a la suspensión de la primera sesión de

agosto-septiembre de 1550 y a posponer por más de seis meses la segunda, hasta abril-mayo de 1551.

Además, el historiador debe atenerse a un criterio de extrema prudencia para determinar lo que se dijo exactamente en la Controversia. Fuera del resumen esquemático de la primera sesión elaborado por Soto, las notas de los oyentes no han llegado hasta nosotros. Y los textos publicados después sobre la propia Controversia (*Aquí se contiene una disputa o una controversia*, de Las Casas, y las *Proposiciones temerarias, escandalosas y heréticas* vistas por Sepúlveda en el texto antes citado de su adversario) no nos ofrecen en sustancia más que los puntos de vista polémicos de cada uno de los dos contendientes. En fin, incluso los principales textos de base de la Controversia, el *Democrates alter* de Sepúlveda y la *Apología* de Las Casas, no nos son conocidos en su forma original. El primero se conoce solamente por un texto revisado, quizás después de la Controversia; el segundo, por un texto muy retocado para tomar en consideración las objeciones de Sepúlveda desarrolladas en el curso del propio debate.

Cada uno con su handicap

A pesar de todo, la materia es tan rica que sus elementos centrales, corroborados por numerosas verificaciones, pueden desglosarse y proporcionar una idea de lo esencial de la verdadera Controversia. Pero antes de exponer estos elementos centrales, nos parece necesario hacer tres observaciones preliminares que vestirán de concreta humanidad las aportaciones de los campeones de la Controversia. Las dos primeras observaciones pondrán de relieve que al entrar en escena cada uno de estos dos campeones llevaba a cuestas un pesado *handicap*.

El *handicap* de Las Casas era la relativa debilidad de su cultura humanística, sobre todo su deficiente conocimiento del latín, que se aprecia a primera vista en la lectura de sus textos, como señala Losada. Así, frente al «exquisito humanismo literario» de su adversario Sepúlveda, el dominico «llevaría siempre las de perder»[1]. Por eso nuestra simpatía fluye primero hacia él, como parte más débil. Y más aún porque palpita en él un impulso del corazón frecuentemente conmovedor hacia la otra parte débil: el

indio. Y que, como contrapartida a su debilidad humanística, Las Casas hace alarde de una fuerza de demostración lógica incomparable y una capacidad extraordinaria para aducir en todo momento, en apoyo de sus tesis, una infinidad de referencias exegéticas, patrísticas e históricas. Consigue así reducir su inferioridad de partida y hasta, en ocasiones, situarse por encima de su adversario. Pero su inferioridad inicial persiste y a menudo socava sus demostraciones, llegando a derribarlas, incluso cuando, por lo demás, tiene razón. Sobre todo ante sus oyentes, los jueces de la Controversia, en general tan excelentes latinistas como excelentes teólogos o juristas.

Por ejemplo, Las Casas espeta a sus oyentes: «¿Ves cómo san Agustín opina que el castigo [de los crímenes cometidos por los paganos o idólatras] queda reservado al juicio divino?»[2]. Ha sacado esta conclusión del libro *Sobre el bautismo* de este Padre de la Iglesia. Pero el texto latino, según la traducción de Losada y la que han podido hacer los latinistas del auditorio, dice en realidad: «De todas las maneras, dichos gentiles, por sus supersticiones, idolatría, soberbia y demás depravadas costumbres deben ser detestados y deberían ser castigados, si no fueran corregidos por el juicio divino». Lo cual es totalmente distinto e incluso lo contrario de la interpretación de Las Casas[3]. Del mismo modo, el dominico interpreta erróneamente las posiciones de Sepúlveda. Lo cual, a menos que supongamos en Las Casas una mala fe que aflora de vez en cuando (otra vez en defensa del más débil) pero que nos negamos a creer habitual, es evidentemente el resultado de su incapacidad para comprender los matices y «exquisiteces» de latinista de su adversario.

Otro ejemplo: Las Casas hace decir a su adversario que «los soldados [...] en su mayor parte son viciosos y, so capa de la licencia militar, cometen muchas prevaricaciones»[4]. Es lo contrario de lo que siempre ha mantenido Sepúlveda: la «compatibilidad de la disciplina militar y de la religión cristiana», aun cuando señala, como es natural, que puede haber casos de malos comportamientos por parte de los soldados, que él condena y para los cuales pide un castigo. Tampoco en esto podían dejarse convencer por las afirmaciones de su adversario los jueces de la Controversia, teólogos y miembros de los Consejos reales, que tenían un profundo conocimiento de su *Democrates primus* en latín.

Una «dotación de humanidad»

Hay algo aún más grave, y con ello alcanzamos el fondo del debate. En la frase de Sepúlveda: Es necesario «someter por las armas a aquellos cuya condición natural es que deben obedecer a otros», Las Casas pretende no ver otra cosa que la afirmación de la irremisible bestialidad de los indios y la justificación de su opresión sin límites. Mientras que Sepúlveda no cesa de afirmar que para él la expresión «condición natural» no significa una condición esencial de la naturaleza de los indios, sino la simple constatación de un estado de retraso subsanable, mutable por la cultura que les aportarán los españoles y, en primer lugar, el cristianismo. Quiere que los españoles que les van a someter sean «justos, moderados y humanos» o «probos, justos y prudentes»; «que se encarguen de instruirles en probas y civilizadas costumbres, y de iniciarles, adentrarles y educarles en la Religión Cristiana, que ha de ser predicada no por la violencia [...] sino por los ejemplos y persuasión»[5]. En resumen, para Sepúlveda, la Conquista puede y debe realizarse fácilmente sin incurrir en opresiones, que él califica de impías y criminales; y, finalmente, debe beneficiar a los propios indios[6] aún más que a los españoles.

En contra de Las Casas, los especialistas de los últimos tiempos están de acuerdo en que éste es el verdadero sentido de las posiciones adoptadas por Sepúlveda. El español Losada escribe: «El obispo de Chiapa no pocas veces aplicaba a su adversario intenciones y teorías que éste ni soñaba»[7]. Y esto: «Sepúlveda no es partidario de la existencia de razas humanas 'esencialmente superiores' en cuanto a posibilidades de cultura. El meollo de la argumentación sepulvediana consiste precisamente en 'la transmisibilidad' de la cultura»[8]. El inglés J. H. Parry escribe que Sepúlveda preconiza «un sano y prudente imperialismo»[9]. El mexicano Víctor Manuel Martínez Bulle Goyri, autor de una tesis sobre *Sepúlveda y la Controversia de las Indias*, escribe: «Las obras de Sepúlveda no son panfletos, son verdaderos trabajos académicos con rigor científico e incluso con más profundidad que los de su oponente»[10]. Otro mexicano, Edmundo O'Gorman, editor de la *Apologética historia* de Las Casas, concluye su exposición de las tesis de Sepúlveda señalando que «en última instancia equivale[n] a una dotación de humanidad»[11]. También aquí los jueces de la

Controversia, mejor preparados que Las Casas para valorar el rigor del pensamiento latino de Sepúlveda y sus ricos matices, debían hacer caso omiso de las imputaciones de su adversario.

El handicap de Sepúlveda

Pero Sepúlveda también llevaba a cuestas un pesado *handicap:* no había puesto jamás los pies en América y carecía de conocimiento de los indios en su ámbito propio. Se encontraba, por consiguiente, en una considerable situación de inferioridad ante Las Casas, que había pasado cuarenta años de su vida en América y había conocido a los indios en su tierra, tanto en Santo Domingo como en Cuba, algo en Venezuela, después en Nicaragua, en Guatemala, en el Chiapa mexicano y algo en el México central. No solamente los había conocido, sino que, dado el afecto que les profesaba, no había cesado de observarlos y de investigar su naturaleza. Que esta búsqueda e incluso este afecto hayan sido más intelectuales que prácticos, más conceptuales que efectivos (Las Casas no fue jamás un evangelizador o un gestor totalmente entregado sobre el terreno, como lo había sido Vasco de Quiroga) no impedía que comunicase a quien le leía o le escuchaba una visión a veces conmovedora de la humanidad india. Respecto a los indios, Sepúlveda carecía en alto grado de ese calor de comunicación que sustenta las convicciones con el corazón y con la adhesión personal.

Éste se esforzó por compensar su carencia de conocimiento directo basando sus análisis en las observaciones de otro testigo de América y de los indios, un testigo que había vivido e investigado allí tanto como Las Casas: su predecesor como cronista imperial, Gonzalo Fernández de Oviedo, cuya primera parte de la *Historia general y natural de las Indias* había aparecido poco antes, en 1547, lo cual presentaba la ventaja de cubrirle las espaldas a Sepúlveda, incluso de avalarle, ante los ojos de Carlos V y de sus Consejos. Pero Las Casas trató de barrer el recurso de su adversario recusando el testimonio de Oviedo mediante un argumento *ad hominem,* para él perentorio: Oviedo «había poseído esclavos indios». Aparte de que era cicateramente polémico, este argumento apenas era una descalificación en el plano humano. En Santo Domingo, Oviedo, en efecto, había podido poseer líci-

tamente esclavos indios, tomados de entre los prisioneros de guerra de los feroces caribes, que mataban aún a más indios que a colonos y religiosos. Y de hecho, Las Casas, que se había asociado a los esclavistas locales en su tentativa de colonización de Venezuela, no había dedicado mucha atención a esta esclavitud de guerra de los indios de Santo Domingo. Sobre todo, la tentativa de descalificación polémica no implicaba que las observaciones de Oviedo hubiesen sido nulas y sin valor[12]. Las Casas lo comprendió. Emprendió la refutación de estas observaciones en sí mismas, y volverá sobre ello repetidamente en sus diferentes obras, de un modo especial en su *Apologética historia*, utilizada durante la Controversia y luego desarrollada después de ella.

«*Excesiva parcialidad*»

Por desgracia para Las Casas, el juicio de los especialistas sitúa hoy la *Historia general y natural de las Indias* de Oviedo, de la que se sirvió Sepúlveda, muy por encima de su *Apologética historia*, lo cual hizo que Sepúlveda equilibrara de hecho su inicial *handicap* personal. Sus oyentes, gestores y especialistas de América, lo comprendieron sin duda en seguida. La *Apologética historia* de Las Casas es en efecto una investigación riquísima en detalles, pero echada a perder por prejuicios sistemáticos: un «conjunto de hechos y fantasías»[13], escribe Lewis Hanke. Trata de de mostrar, dice Edmundo O'Gorman, la «tan extraordinaria conclusión» de que «todos los Indios americanos eran entes perfectos por su naturaleza [...], en sus cuerpos y en todas sus facultades», «cúspide de la Creación» y «más perfectos que todos los otros pueblos, incluidos los pueblos cultos de la Antigüedad, griegos y romanos»[14].

De tal manera que hoy, señala el especialista anglosajón Brian Connaughton, «se acusa a las Casas, debidamente, de exageraciones, fantasiosas invenciones e interpretaciones metahistóricas —por tanto acientíficas— en su comprensión y escritura de lo que llamaremos la etnohistoria del indígena americano»[15].

La apreciación actual de los entendidos sobre la *Historia de las Indias* de Oviedo, considerada en gran medida como un monumento científico, es muy diferente. Desde los años 1800, Alexander von Humboldt, sabio alemán que se dedicó al estudio de la geo-

grafía de América, en donde realizó profundas investigaciones, reconoce en ella el primer «fundamento de lo que se llama la física del globo». Y en 1977 Ramón Carande presenta así a Oviedo: «Gran observador de la naturaleza y de los hombres. [...] Puntual como buen naturalista. [...] Todo le interesa y todo lo anota. [...] Su talla es inmensa y su saber impresionante»[16]. «Gran observador», por otra parte, lo es Oviedo no solamente de América. En la primera parte de su considerable *Histoire du Nouveau Monde*, aparecida en 1992, los franceses Carmen Bernand y Serge Gruzinski encuentran en sus *Quinquagenas* o *Memorias* una pintura magistral de Italia y de Flandes, donde también vivió. Ya en su época, por lo demás, Oviedo era admirado por los grandes italianos Bembo y Ramusio[17].

El especialista italiano contemporáneo, Antonello Gerbi, que también ha incluido una apología de Oviedo en su *Naturaleza de las nuevas Indias* publicada en México en 1978, observa que, incluso en el plano humano, «la óptica de Oviedo es finalmente más rendidora en conocimientos sobre el indígena que lo fuera la de Las Casas». También en las relaciones con los colonizadores españoles, terreno en el que Oviedo, «más realista, vislumbraba un estado de perpetua pero recíproca tensión»[18] en definitiva positiva para las dos partes. Esta tensión se expresará en la compenetración recíproca, «procreando una nueva raza y forjando nuevos valores»[19]: la *Pax hispanica*, llamada a durar tres siglos. Forja de nuevos valores comunes que en tiempos de Las Casas tanto un Vasco de Quiroga como un virrey Mendoza ya habían comenzado a realizar; para llegar finalmente a esta *Invención de América*, cuyo rico inventario común a indios y españoles establece, tras Miguel León Portilla y José Miranda, Edmundo O'Gorman en su libro publicado bajo este título en México en 1985.

Por el contrario, observa José María Muria[20] por su parte, la «conceptualización abundante» y acrítica de Las Casas establece una serie de equivalencias fáciles entre niveles sociales europeos e indígenas que no ayudan a explicar ni a comprender el comportamiento de estos últimos[21]. El propio André Saint-Lu, lascasista, lo reconoce al percibir en la Controversia de Valladolid «la excesiva parcialidad de la refutación de Oviedo por Las Casas». Según el dominico, la *Historia* de Oviedo está, en efecto, sólo un «poco más llena de hojas que de mentiras»[22].

Añadamos que Las Casas no dedica menos de cuatro páginas completas de su *Apología*[23] a arrojar sobre Oviedo la marejada de sus insultos. Acusa a este hombre, hoy universalmente estimado, de «persona infame», de «hombre miserable», de «impío bandido», de «idiota» o «ignorante», de «que ultraja a casi todo el género humano», etc.

Animadversiones personales

Esta «excesiva parcialidad» (y esta es nuestra tercera observación preliminar) Las Casas no la reserva para Oviedo. Se la dispensa también sin cesar al mismo doctor Sepúlveda en forma de imputaciones despectivas y descalificaciones personales que debieron disgustar soberanamente a sus auditores, incluso a quienes estaban de antemano de su parte. Como ya señaló el teólogo dominico Domingo de Soto, Las Casas dice verdaderamente «más de lo que era necesario». André Saint-Lu se declara otra vez sorprendido por sus numerosos exabruptos, en los que espeta, por ejemplo: «Todo lo que responde el reverendo doctor es frívolo y falso, y no dice cosa que se deba admitir y responder a ella»[24]. O bien: «El doctor Sepúlveda habría hecho mejor informándose [...] en lugar de otorgar crédito a hombres mundanos y criminales que le han persuadido de que componga su tratado a fin de justificar sus hurtos, robos y asesinatos»[25]. O también: «Yo reconozco ahí las palabras de los tiranos [...]. Estas palabras son las que adoptan quienes se han convertido en sus defensores, como el doctor y sus agentes». O esto otro: «En cuanto al libro del doctor Sepúlveda [...], los Consejos del rey le han denegado la impresión las cuatro o cinco veces que ha realizado las diligencias para ello, ya que en él deshonra la fe de Cristo y toda la religión cristiana» (hemos visto que esto es totalmente falso, y los auditores de Las Casas, miembros de los Consejos, lo sabían bien). O también, más adelante: «El doctor añade aún otro absurdo» o, para terminar: «Nadie parte hacia las Indias sino para sojuzgar y esclavizar a estas personas y abusar tiránicamente de sus servicios. Y esto es lo que el doctor pretende favorecer»[26].

Sepúlveda, que habló improvisando, no se aferró a la lectura de interminables textos previamente redactados, como había hecho Las Casas. Y ahorró a los jueces lo que hubiera podido

ser por su parte una serie de descalificaciones equivalentes a las de su adversario. Se atuvo a la actitud que había definido en la conclusión de su *Apología*, donde había escrito: «Desear el mal a mi adversario o descalificarle es contrario a mi naturaleza y a mi profesión». Como máximo, se observa en él una indirecta dirigida, sin nombrarlo, a Las Casas. Al evocar la triste muerte del dominico Luis de Cáncer, a quien su amigo Las Casas había enviado a evangelizar la Florida sin protección y a quien los indios habían martirizado a poco de su desembarco, en 1549, dice que este proyecto era debido «a ciertas personas que suelen hacer planes valientemente en tales asuntos, con el peligro y trabajo de los demás». Por último, tras haber constatado que Las Casas había aprovechado la suspensión provisional de la Controversia para redactar unas *Réplicas* no previstas, Sepúlveda decidió no responder a este último ataque «porque no había necesidad».

Pasemos ahora a la exposición de lo esencial de la Controversia en sus elementos centrales.

1. Se introdujeron modificaciones en el orden del día

El primer elemento central de la Controversia es, evidentemente, su orden del día. Ahora bien, éste fue experimentando grandes cambios. En primer lugar, ampliándose respecto a su definición inicial, restringiéndose más tarde, al menos en apariencia, y ampliándose de nuevo al final. Según los términos de la solicitud de convocatoria hecha a Carlos V por el Consejo de Indias, la Controversia tenía originariamente por objeto «tratar y hablar de cómo podían ser conducidas las conquistas en América justamente y con seguridad de conciencia». Sabemos que las citaciones, dirigidas a los participantes en julio de 1550 por la reina de Bohemia y regente de España, añadieron a este tema de las conquistas otro más extenso, el de las «expediciones de descubrimiento». De tal manera que toda la problemática de la proyección de Europa sobre América se hallaba sometida a evaluación normativa y a dictamen en conciencia.

Pero parece que los debates de la primera sesión de la Controversia redujeron considerablemente este ángulo de visión, de evaluación y de juicio. En el resumen de las intervenciones en

esta primera parte que se le encargó, Domingo de Soto escribe que los dos contendientes, Sepúlveda y Las Casas, «no han tratado esta cosa así, en general y en forma de consulta; mas, en particular, han tratado y disputado esta cuestión: a saber si es lícito a Su Majestad hacer guerra a aquellos Indios antes que se les predique la fe, para subjectallos a su imperio y que, después de subjectados, puedan más fácil y cómodamente ser señalados y alumbrados por la doctrina evangélica, del conoscimiento de sus errores y de la verdad cristiana. El Doctor Sepúlveda sustenta la parte afirmativa, afirmando que tal guerra no solamente es lícita, mas expediente. El señor obispo [Las Casas] defiende la negativa, diciendo que no tan sólo no es expediente, mas no es lícita, sino inicua y contraria a nuestra cristiana religión».

Una vacuna

Lo cierto es que en esta afirmación Domingo de Soto se atenía de modo demasiado estricto al aspecto formal de los debates de la primera sesión. De hecho, como ya se verá, los debates sobre el tema explícito de la guerra dirigida a someter primero a los indios habían llegado inevitablemente a tocar, por las justificaciones y consideraciones antes expuestas, toda la problemática india. En ellos se había expresado realmente toda la crisis de conciencia española sobre la Conquista de América.

De ello dan fe las citaciones dirigidas a los participantes en la segunda sesión, prevista en principio para el 20 de enero de 1551, luego pospuesta hasta mediados de abril de 1551 y que se desarrollará hasta mediados de mayo del mismo año. En la citación dirigida por cédula real al juez teólogo Bernardino de Arévalo de Valladolid el 16 de enero de 1551 se lee, en efecto, que la junta tiene por objeto «tratar de la conversión, población y descubrimiento de las Indias y Tierra Firme»[27]. Se ve que, significativamente, el tema inicial, circunscrito a las conquistas y su discusión, ha desaparecido, llevándose con él su carga emocional en provecho de los temas concretos y positivos de la conversión, la colonización y el descubrimiento geográfico. La redacción de esta convocatoria confirma que los debates de la primera sesión no habían sido tan limitados en su visión como había señalado de manera categórica Domingo de Soto. Para las personas del círcu-

lo del rey que enviaron las nuevas convocatorias, los debates habían dado al traste con la limitación al polémico tema de la Conquista, en provecho de una visión positiva que se mantendría en adelante.

Parecía como si ahora se deseara salir de esta polémica y dirigir la mirada más allá. Más allá de la discusión de las conquistas, eliminada del orden del día. Era como si las conquistas quedaran ratificadas desde aquel momento. Sólo había interés por sus frutos religiosos, nacionales y de ampliación del conocimiento de la Tierra, frutos desde entonces propuestos a la reflexión de los dos paladines de la Controversia y de sus quince jueces. Veremos que, ya definitivamente terminada la Controversia, otros hechos confirmarán este nuevo rumbo de las ideas en los círculos allegados al rey y en los demás. El exceso de polémica había actuado como una vacuna, curando a los ánimos de la manía de polemizar. Sin ir más lejos, curó incluso a Sepúlveda, que renunció a replicar a Las Casas en lo sucesivo. Como puede verse en todo ello, aparecía ya una decisión, que indicaba cuál de los dos paladines había impuesto sus tesis en el debate.

2. ¿Autorizan las bulas alejandrinas a someter a los indios?

El segundo elemento central (y básico) de la Controversia reside en los juicios opuestos respecto al alcance atribuible a las bulas por las cuales, desde 1493, el papa Alejandro VI había otorgado la América descubierta a los reyes de España. No se trataba ya de retomar la argumentación de Francisco de Vitoria, que denegaba a las bulas cualquier otro valor que no fuese el de la obligación de evangelizar y el privilegio de comercio, ya que el Papa no podía, según él, hacer donación de un poder temporal que no poseía. Se trataba, en cambio, de considerar a fondo de qué clase de poder temporal podían prevalerse los reyes de España basándose en las bulas. Ni Las Casas ni Sepúlveda discutían la capacidad del Papa para hacerles donación de este poder temporal. Al menos en apariencia, por lo que concierne a Las Casas, que, de hecho, se aproxima mucho a Vitoria. Empujado por la lógica de su oposición a Sepúlveda, se le aproximará aún más en el curso de la Controversia, como veremos en seguida.

Lo que dice Las Casas al respecto

¿Qué dice, en efecto, Las Casas, el «señor obispo», sobre este tema? En su sexta *Réplica* a Sepúlveda, afirma que el Papa no ha podido conceder a los reyes de España más que lo que Cristo le ha legado. Ahora bien, el mandato de Cristo es la conversión pacífica. Los reyes no pueden, por tanto, ejercer otro poder en América que el de esta conversión pacífica.

Por lo tanto, para Las Casas la donación papal no es «pura y simple», sino «modal», es decir, subordinada a la sola evangelización, como repite en su *Tratado comprobatorio* publicado por él en 1553. «Lo que ha concedido el Papa a los reyes es que se pongan a la cabeza de los príncipes indios que se conviertan a la fe cristiana y que los tengan como súbditos bajo su tutela o jurisdicción», ordenada en exclusiva a la protección cristiana. Si, en efecto, el Papa ha concedido a los reyes el derecho de «someter» a los indios, esta sumisión no puede ser más que una «preparación pacífica» de los indios para recibir la fe.

La reina Isabel la Católica, añade Las Casas, no lo entendió de otro modo en su *Testamento*, en el que pide que los indios «no sufran ningún perjuicio ni en sus bienes ni en sus personas». Y el papa Paulo III lo confirmó en su bula *Sublimis Deus* condenando vigorosamente «el comportamiento de los que tratan a los indios como si fueran bestias salvajes o animales irracionales». También allí afirmaba que «incluso los indios que no han abrazado la fe cristiana no pueden ser privados de su libertad, de sus bienes y de su poder sobre las cosas que la naturaleza les ha dado». Las Casas lanza entonces: «La bula [*Sublimis Deus*] declara [...] y dispone que toda acción contra ella es nula y sin ningún valor». Y puntualiza: «En el caso de que, convertidos al cristianismo, los indios no desearan reconocer como señor supremo y universal al rey de España, no hay duda de que la soberanía de éste sería entonces injusta, tiránica e inicua».

En definitiva, concluye, «el camino cristiano y razonable para introducir y establecer el dominio soberano de los reyes de España sobre los indios es la vía pacífica, amable, amorosa y cristiana, que se gana por el amor y el buen trato la aceptación de estas gentes, señores y súbditos». A partir de este momento, las conquistas militares son «inicuas en sí mismas, tiránicas y condenables, detestadas y malditas por toda ley natural, divina y huma-

na». Hasta tal punto que, si estas campañas son autorizadas por los reyes de España, como dice el doctor Sepúlveda que lo fueron por los Reyes Católicos y por el emperador, «los Reyes cathólicos passados pecarían mortalmente, e Su Majestad oy de tal pecado no se escusaría; y fueron y serían *in solidum*, a la restitución y satisfacción susodicha, obligados».

Y lo que dice Sepúlveda

A esto, el doctor Sepúlveda, antiguo colaborador directo de los Papas, objeta que las bulas descartan de antemano esta interpretación condicional de la soberanía concedida a los reyes de España. Una interpretación que la vacía finalmente de todo contenido real, al subordinarla a la aceptación de los indios y a la restitución que debería serles hecha de las conquistas americanas realizadas por los Reyes Católicos y por el emperador. Por lo demás, nadie entre los portugueses pone en duda que el Papa les haya concedido una soberanía semejante sobre África y América y que haya fundamentado un derecho a adquirirla por medio de la conquista.

En las bulas aparece el término latino *subiicere*, estableciendo que los reyes de España reciben el poder de «someter» a los indios a su soberanía. Y esta soberanía se define lo más claramente posible como plena y total. Las bulas dicen: *dominos cum plena, libera et omnimoda potestate, auctoritate et iurisditione facimus, constituimus et deputamus*. Es decir, en beneficio de los reyes de España «concedemos, constituimos y establecemos una soberanía de plenos, libres y universales poder, autoridad y jurisdicción». Esto se refiere a las «tierras descubiertas y por descubrir» de América, lo que lleva consigo que los reyes de España reciben el poder de continuar sus conquistas. Y no se hable de abuso por parte del Papa, o de contradicción con el derecho natural, pues de todos modos los reyes de España habrían recibido por derecho natural la misma soberanía, ya que «el derecho de gentes adjudica las tierras descubiertas a sus descubridores». Sencillamente, el Papa, en ejercicio de su poder y de su cometido, por una donación que reparte América entre sus descubridores españoles y portugueses, se aplicó a «sosegar las disensiones entre los príncipes cristianos, evitar las ocasiones de ellas, y

extender por todos los caminos razonables y justos la religión cristiana».

Por lo demás, es posible inferir de las declaraciones de Sepúlveda en intervenciones orales, y de los elementos del expediente, que su posición sería la que expondremos a continuación. Otra cosa es que los indios deban ser bien tratados (exigencia que Sepúlveda formula también). Como bien lo mostró Isabel la Católica, citada a justo título por Sepúlveda. Porque al garantizar el buen trato a los indios y pedir a sus sucesores en su *Testamento* que actuasen del mismo modo, Isabel ha garantizado también la conquista y el pleno ejercicio de la soberanía real; en particular mediante la concesión de los repartimientos de trabajadores y de señoríos de españoles sobre los indios en beneficio de la evangelización. A esta conquista, a este pleno ejercicio de la soberanía se adhirió personalmente el «señor obispo» desde 1502, dos años antes de la muerte de la reina y de su *Testamento*, lo que prueba que no hay ninguna contradicción entre pleno ejercicio de la soberanía, buen trato y cristianización. Y que ni los Reyes Católicos ni el emperador han pecado mortalmente ejerciéndolos de modo conjunto, en plena conformidad con la voluntad del Papa, expresada de la manera más explícita.

Esta voluntad del Papa la respeta bien poco el «señor obispo» al escudarse en la bula *Sublimis Deus*, de la cual dice que «toda acción contra ella es nula y de ningún valor». Pues el Papa, mediante su breve *Non indecens videtur*, ha «rescindido, reprobado con cólera (*irritamus*) y anulado» la mencionada bula. Ha precisado que, al igual que la carta que tampoco teme citar el «señor obispo», la bula le había sido «arrancada» (*extortas*) por maniobras de religiosos a las cuales no era del todo extraño el «señor obispo» según éste deja entender hoy. Para colmo, ¿cómo aceptar aquí semejante exhumación de la bula *Sublimis Deus* cuando el emperador, por su cédula del 6 de septiembre de 1538, ha confirmado su revocación y en consecuencia su perversa nulidad?

Neta ventaja para Sepúlveda

Nos parece que el doctor Sepúlveda se había asegurado una clara ventaja respecto a Las Casas, por lo que se refiere al senti-

do exacto de las bulas alejandrinas, en cuanto a si autorizan o no a someter a los indios, y acerca de la bula *Sublimis Deus*. En todo caso llevaba ventaja en el ánimo de los miembros de los Consejos reales. Incluso en el de los jueces teólogos, si es cierto (y es probable) como afirma Sepúlveda, que el canonista franciscano Bernardino de Arévalo le concedió su total apoyo en esta cuestión. Además de que Las Casas, dejándose arrastrar por su lógica, se había metido en un mal asunto: el de anular prácticamente la soberanía concedida por el Papa a los reyes de España sobre América, subordinándola a la aceptación de los indios y exigiendo la restitución a éstos, en una suerte de irreal campaña electoral permanente aderezada con permuta. Más aún: Las Casas se había puesto en la malísima tesitura de inculpar personal y públicamente a los Reyes católicos y al emperador de pecado mortal a causa de sus conquistas, cosa que seguramente no gustó mucho a la junta de los Quince. Además de que para Las Casas el propio Papa resultaba abusivo en su concesión de soberanía a los reyes de España, lo cual, en suma, resultaba verdaderamente demasiado para la junta. Conviene reseñar también que Sepúlveda había aportado una novedad interesante en el debate sobre las bulas pontificias. Les había aportado el refuerzo del derecho natural de los descubridores, cuya juiciosa y cristiana regulación garantizaban las mismas bulas. Nadie lo había hecho antes que él. Esta nueva noción sepulvedana del papel arbitral y ponderador del Papa, en tanto que confirmador de la soberanía, tendrá una fortuna considerable. Será retomada en el *Comentario al IV libro de las Sentencias* (V, 10, 5) de Domingo de Soto, publicado en 1557. Y en el *De la fe* (XVIII, I, 7) de Francisco de Suárez, doctor principal de la Compañía de Jesús que reinará intelectual y moralmente en Salamanca a finales de siglo, antes de hacerlo sobre Coimbra y sobre toda Europa.

3. *¿La «condición natural» de los indios justifica que se les someta?*

Entramos aquí, por lo que concierne a los indios, en la referencia al tema aristotélico de los «hombres mentalmente inferiores», considerados como «siervos por naturaleza». Aparecida con el escocés parisino John Meyr o Mayor, no había cesado de ser

invocada desde el principio de la crisis de conciencia española a propósito de América. Sabemos que tras haber sido utilizado por Mayor, había servido al padre Gregorio, al predicador Bernardino de Mesa y al propio Vitoria en el octavo de los títulos que podían justificar al establecimiento español en América, formulado con muchas reservas. Habría debido ser utilizada por el gran especialista en Aristóteles que era el doctor Sepúlveda, si se toma en consideración lo más duro de su *Democrates alter.* Pero las condiciones personales de la mencionada Controversia, el *handicap* que soportaba cada uno de los dos paladines, van a desembocar, respecto a este asunto, en una fundamental y asombrosa inversión; lo cual confirma que no hay que atenerse demasiado, en la exposición de lo que fue realmente la Controversia, a sus textos fundamentales. De los dos campeones, el que se referirá más a Aristóteles y a Mayor no será Sepúlveda, sino Las Casas, para mostrar que él era más aristotélico que su adversario. Y Sepúlveda, para mostrar que él era tan buen conocedor de la América real como Las Casas, se referirá, mucho más que a Aristóteles, a la América real vista por su otro especialista, Gonzalo Fernández de Oviedo. En aras de la objetividad, demos esta vez la palabra en primer lugar a Sepúlveda y reservemos la réplica a Las Casas.

Lo que dice Sepúlveda

Por desgracia, como las notas de los oyentes no se han conservado, no conocemos todas las deducciones que Sepúlveda extrajo de la *Historia general y natural de las Indias* de Oviedo, pero fueron ciertamente importantes. Las Casas consagró, en efecto, diez folios de su *Apología*, retocada después de la Controversia, a refutar algunos de sus elementos. Volvió de nuevo sobre el tema en su *Apologética historia*. En su *Apología* Las Casas niega rotundamente que los indios hayan sido sodomitas, como afirma Oviedo, es decir, dados con frecuencia a la homosexualidad y a las relaciones sexuales contra natura. Discute también la afirmación de Oviedo de que los indios hayan sido «rebeldes e incorregibles». Sería inútil entrar a fondo en los detalles de estas refutaciones: ello nos conduciría únicamente a corroborar el juicio de los especialistas de hoy que declaran a la

Historia de Oviedo muy superior en valor científico a la *Apologética historia* de Las Casas. Entre estos especialistas se debe incluir además a Silvio Zavala, quien advierte que Las Casas, según confesión propia, «se emancipa de toda consideración de hecho» en beneficio de sus prejuicios indianistas[28]. Por lo demás, Sepúlveda se mostró relativamente moderado por lo que respecta a los indios. Evitó tratarlos de simples «animales», como habían hecho Tomás Ortiz y Domingo de Betanzos, importantes dominicos de América próximos a Las Casas por pertenecer a la misma orden. Esto les había acarreado las protestas de los jueces de la Audiencia de México, del obispo Ramírez de Fuenleal y de los sínodos mexicanos. Para los indios, Sepúlveda prefirió el calificativo de «bárbaros», más abierto al perfeccionamiento.

También es posible pensar que, al citar a Oviedo, Sepúlveda no se ha alejado mucho de sus afirmaciones del *Democrates alter*, en el que pintaba a los indios entregados a toda clase de pasiones y abominaciones. Muchos de ellos eran caníbales: la antropofagia ritual de los aztecas no había hecho sino confirmarlo. Añadía que antes de la llegada de los españoles los indios se hacían la guerra casi constantemente, con tal furor que consideraban fútil una victoria que no les permitiera satisfacer su prodigiosa hambre de la carne de sus enemigos. La antropofagia guerrera de los guaraníes de América del sur lo confirmará, lo mismo que la de los caribes de las Antillas o la de los aztecas en México, sin que se pueda pretender que todos los indios hayan sido caníbales. El problema no reside, desde luego, en estos casos particulares, sino en las conclusiones que se pueden sacar del retraso de los indios en cuanto a civilización, retraso, al menos en gran parte, incuestionable.

¿Ha tomado Sepúlveda al pie de la letra la expresión aristotélica «siervos por naturaleza», o incluso «esclavos por naturaleza»? ¿Ha sacado de aquí la conclusión de que los indios debían ser reducidos a la servidumbre o a la esclavitud? Nada de eso. Es cierto que Sepúlveda resulta desagradable y excesivo, si bien relativamente moderado, cuando presenta a los indios como «apenas hombres». Pero al mismo tiempo aconseja respecto a ellos una actitud en cierto modo familiar, hecha de autoridad educativa o protectora, «como de adulto a niño, de hombre a mujer» (*Democrates alter*). Lo cierto es que Sepúlveda, en su mismo *Democrates*, separa absolutamente la servidumbre de los

jurisperitos (la concreta del estatuto legal de los esclavos propiamente dichos) de la "servidumbre natural" de los filósofos, la única que considera aquí, siendo ésta la mera evaluación genérica de las consecuencias necesarias para algunos pueblos de su «torpeza de entendimiento y de [sus] costumbres inhumanas y bárbaras», que reclaman tutela. Así lo confirma su *Epistolario* de los años próximos a la Controversia, publicado en Salamanca en 1557. Su punto de vista en la materia queda muy claro en la exposición que de él hace a uno de sus corresponsales, Francisco de Argote. Veámoslo: «Cierto es, ¡qué duda cabe! que no es en modo alguno legítimo el despojar de sus bienes, así como el reducir a esclavitud a los bárbaros del Nuevo Mundo que llamamos Indios. [...] Yo no mantengo que los bárbaros deban ser reducidos a la esclavitud, sino solamente que deben ser sometidos a nuestro mandato. No mantengo que debemos privarles de sus bienes, sino únicamente someterlos, sin cometer contra ellos actos de injusticia alguna. No mantengo que debemos abusar de nuestro dominio, sino más bien que éste sea noble, cortés y útil para todos. En tu carta me dices que consideras justo que los más fuertes y poderosos impongan su autoridad a los más débiles. Supongo lo dirás con la siguiente restricción: mientras el motivo para hacer la guerra, e imponer por ende la autoridad, sea justo»[29]. Como afirma Losada, especialista en Sepúlveda, hay un «abismo» entre la verdadera doctrina de éste, así definida, y la opinión de algunos, según los cuales Sepúlveda veía en los indios a animales irracionales a los que era lícito reducir a servidumbre de cualquier modo. El mexicano Silvio Zavala, en su *Defensa de los derechos del hombre en América Latina*, subraya también, en el mismo sentido: «En suma, la doctrina de Sepúlveda era inseparable de la tutela del bárbaro por el prudente, pero podía ser ajena a la esclavitud del derecho[30]». De hecho, como ha destacado el inglés J. H. Parry, Sepúlveda se limitaba a preconizar «un sano y prudente imperialismo», al servicio también, e incluso en primer lugar, de los indios.

En efecto, Sepúlveda declaraba en su *Democrates alter* que sólo la aportación por los españoles del hierro, que los indios desconocían, compensaba todo el oro y la plata que los españoles habían obtenido de América. A la aportación del hierro había que añadir las del trigo, la cebada, los caballos, los mulos, los asnos, bueyes, ovejas, cabras y puercos. Porque los indios care-

cían de animales domésticos, salvo los patos y los pavos de México y las llamas del Perú. Hay que añadir además la aportación de una variedad infinita de árboles y de una verdadera agricultura, con laboreo y estercolamiento, por no hablar de las aportaciones no materiales, pero igualmente esenciales: el fin de los sacrificios humanos, de la antropofagia, el reino de la paz, la utilización de la escritura, que los indios ignoraban y el don de unas leyes excelentes. Y este supremo beneficio, que vale más que todos los demás reunidos: la religión cristiana. Después de esto, Sepúlveda podía concluir hábilmente, como había hecho en su *Democrates alter*: «¿Qué mayor beneficio y ventaja pudo acaecer a esos bárbaros que su sumisión al imperio de quienes con su prudencia, virtud y religión los han de convertir, de bárbaros y apenas hombres, en humanos y civilizados en cuanto puedan serlo [...], por previsión y disposición de un príncipe tan bueno y religioso como el César Carlos?»

En resumen, Sepúlveda se refería a esa «dotación de humanidad» con la que Edmundo O'Gorman resume su posición y que para Vitoria «hasta puede fundarse en el precepto de la caridad». Esta «dotación de humanidad» sería aportada, según los exactos términos de Sepúlveda, por una soberanía «noble, cortés y útil para todos». Y añadía, por último, que daría progresivamente más libertad a los indios, a medida que se fueran civilizando y cristianizando.

Y lo que dice Las Casas al respecto

De hecho, Sepúlveda había cerrado a Las Casas todas las salidas para una réplica eficaz, ya que, incluso la denuncia de los efectos negativos de las guerras de conquista, de los robos, brutalidades y horrores que aparejaban, ciertamente reales por más que en 1550 perteneciesen al pasado, palidecía ante los beneficios extraídos de la liquidación de las guerras indias, de la antropofagia y de los sacrificios humanos; ante los beneficios inmensos de la aportación tecnológica, zoológica, administrativa, legislativa y religiosa. ¡Y para colmo Sepúlveda pedía que la libertad de los indios creciera bajo el influjo de estos beneficios! Desconcertado, Las Casas se metió a cuerpo descubierto en tres callejones sin salida.

El primero fue su larga demostración de cuál era la verdadera doctrina de Aristóteles sobre los hombres «inferiores en cuanto a la razón». Resultó fastidiosa, inútil e incluso muy perjudicial para la defensa de sus convicciones. Y todo por el placer de demostrar que, según él, Sepúlveda había «falseado por ignorancia o por malicia» la verdadera doctrina de Aristóteles y que, por lo tanto, él, Las Casas, era más versado en Aristóteles que su oponente. Y se embarca inmediatamente en una pedante disertación sobre las cuatro clases de bárbaros, que finalmente reduce a dos, al tiempo que nos dice de Aristóteles que contemplaba tres, para acusar a Sepúlveda de no considerar sino la tercera, la de los «siervos por naturaleza», en la cual Sepúlveda incluía abusivamente a todos los indios.

¿Por qué abusivamente? Porque según Las Casas, los verdaderos infra-hombres, cuya existencia viene así a confirmar él mismo, no habitan en los trópicos, donde se encuentran los indios, sino cerca de los polos. O bien en el horno ecuatorial de donde vienen, dice, los negros «feos», «bestiales» y «crueles», como escribe en su *Apologética historia*. En un largo análisis crítico de las tesis de Juan Mayor que añade a su disertación, Las Casas llega incluso a tratar de «monstruos de la naturaleza»[31] a esos infra-hombres polares a los que añade los negros. Los considera muy poco numerosos, pero ello no impide que esta escapada aristotélica eche por tierra la que habría debido ser, y lo será en otras ocasiones, su tesis fundamental, a saber, que todos los hombres son iguales en dignidad. De esta manera, ya en el curso de la polémica se priva a sí mismo de su arma más eficaz.

A continuación, sin motivo aparente, Las Casas se lanza a un segundo callejón sin salida. Puesto que los indios habitan en regiones alejadas de los polos, poseen de alguna manera la condición humana de que carecen los infrahombres polares. Como éstos habitan una región a mayor distancia del sol, son «menos capaces de razonar». Por el contrario, los indios, «cuyas provincias están a 20, 25 o 30 grados de distancia del Ártico, y un poco más del Antártico», habitan las regiones próximas al sol, pero «muy templadas», «las más favorables de todo el mundo». «Por ello son ingeniosos y muy capaces de razonar», además de «gente sumamente mansa, pacífica y modesta»[32]. «[Son las gentes] más pacíficas e quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo» (*Brevísima*). Dado que la

geografía origina según su voluntad la abominación o la perfección de la humanidad, los indios que pueblan las tierras «más favorables de todo el mundo» son los hombres más perfectos, «la cúspide de la Creación»[33]. «A muchas naciones del mundo [...] nombradas por políticas y razonables se igualan [...], y a ningunas son inferiores»[34]. Ni lo son, en particular, respecto a los griegos y romanos de la Antigüedad, como ya hemos visto.

Las Casas no teme ni siquiera afirmar que estas naciones de las Indias «sobrepujan a los ingleses y franceses y a algunas gentes [o regiones] de nuestra España»[35]. Su silogismo es, en efecto, aparentemente impecable: Inglaterra, Francia y «ciertas regiones» de España, ¿no están más cerca del polo que los indios y, por consiguiente, «menos en posesión de razón»? Y ya lo tenemos apresurándose a aplicar este silogismo a los alemanes. «Habitando en regiones frías —dice— no pueden ser bien ingeniosos, ni inteligentes»[36]. Después, a los escandinavos, a quienes, según dice, el frío hace «botos, y tupidos, y [...] feroces». Es probable que, por cortesía o por prudencia, Las Casas haya excluido de la superioridad india la «región de España» en la cual habla, es decir, Valladolid. Pero, de todos modos, sus oyentes, teólogos o miembros de los Consejos, han debido quedar muy poco convencidos por semejantes ingenuidades y exageraciones. Además de que Las Casas pone la guinda a estas ingenuidades y exageraciones, y a su antropología caprichosa, entregándose indefenso a las observaciones de Sepúlveda: los indios, dice, son superiores en religión a los griegos y a los romanos «porque ofrecen a sus dioses mayor número y mejores sacrificios que cualquiera de los pueblos antiguos»[37].

Bandoleros sin justicia

En fin, de nuevo sin motivo aparente, se lanza Las Casas a un callejón sin salida. Sepúlveda había comparado espontáneamente, en cuanto a su papel civilizador, el imperio de Carlos V y el imperio romano. Herido en lo más sensible, el «señor obispo» se lanza a fondo en un ataque inútil respecto al tema de que se trataba y además poco convincente, contra «los grandes imperios sin justicia» que no son sino «guaridas de bandoleros». Fórmulas que él saca de san Agustín sin reparar en que éste, en su obra *La ciu-*

dad de Dios, habla entonces del «cadáver en descomposición» que había llegado a ser el imperio romano de su época, anegado por los bárbaros.

Las Casas tampoco tiene en cuenta que la comparación de Sepúlveda no es algo forzado. Un tal Adriano, emperador romano, y español nacido en Itálica (Sevilla), había hecho desaparecer definitivamente los sacrificios humanos en su imperio. En el siglo IV, Eusebio de Cesarea señala en su *Preparación evangélica* que, gracias al imperio, «la raza humana ha sido liberada; no es posible ver, como antes, un pueblo luchando contra otro pueblo». San Jerónimo, después del saqueo de Roma por los visigodos en el siglo V, llora «la gloriosa luz del mundo que se ha apagado». Cincuenta años antes de que el santo galo Sidonio Apolinar (un indio para los romanos) exclame: «¡Nuestro es César!»

También Sepúlveda lo recuerda en su *Apología*: el propio san Agustín[38] afirma que el imperio de los romanos sobre otros pueblos «fue justo y querido por la voluntad de Dios». Y añade una frase en la que evoca a Roma como un modelo providencial exacto para el imperio español de América: «Dios concedió a los romanos el más grande y excelente imperio para reprimir los graves vicios de muchos pueblos»[39].

La opinión culta en general, los jueces de la Controversia en particular (y el mismo Vitoria) lo sabían bien. Ellos creían en el papel providencial del imperio romano. Con su ataque irreflexivo, Las Casas irritaba de nuevo a sus auditores, excepto quizá a Cano y a Soto, que habían adoptado posiciones próximas a las suyas en este punto, si bien más moderadas por lo que se refiere a Cano. Tratar ante una gran mayoría de juristas de «imperio sin justicia» al imperio romano, que ha creado el derecho y lo ha desarrollado hasta la perfección, por decirlo de algún modo, es un alarde de insensatez. Seguramente que además Las Casas reanudó, al paso, el ataque, también infundado, inútil y violento contra Alejandro Magno que figura en sus *Treinta proposiciones*[40]. Alejandro aparece en ellas alineado, con los romanos, entre los «tiranos famosos»[41]. Y el mismo ataque figura también, más profundo, en su *Historia de las Indias*: «Aquel Alejandro Magno que traía en el mundo el mismo oficio que los Españoles han traído y traen por todas estas Indias, infestando, escandalizando, matando, robando, captivando, subjetando y usurpando los reinos ajenos y gentes que nada les debían». Aquel Alejandro Magno que fue también, efectivamente,

un modelo para el imperio español de América, pero en sentido opuesto al que insiste en señalar Las Casas. También esto lo sabían perfectamente los auditores de la Controversia. Ellos habían leído a Plutarco, que hace decir a Alejandro: «Dios es el padre común de toda la humanidad», y que explica cómo no había cesado de favorecer la paz y la fraternidad entre todos los pueblos de su imperio, para hacer de ellos una sola nación[42].

En resumen, saltando de un atolladero a otro y luego a otro más, Las Casas demostraba a los jueces que su justo amor por los indios no lo inspiraba únicamente su enternecedor estado natural y su debilidad, que movían su caridad. Era, además, el producto artificial de una construcción antropológica que afirmaba su superioridad sobre el resto de una humanidad en la que todos los demás tendían a ser «hombres inferiores». Era, al mismo tiempo, producto de una incomprensión radical de lo que había constituido la fecundidad de los imperios, en sus modelos mismos, el helenístico y el romano; en los que, muy por encima de las exacciones militares, la práctica de la alianza y de la aceptación del otro en política, la confluencia de la adhesión moral y cultural, la visión de una apertura plurinacional y multirracial orientada hacia el progreso, el establecimiento, en Roma, de un estado de derecho, habían sido grandes hitos en la historia de la humanidad. Sepúlveda había instado al imperio español en América a que reprodujera estos logros en todos sus extremos.

La actitud de Las Casas respecto a este último punto en el curso de la Controversia es particularmente inexplicable a no ser por su pasión anticolonialista, que ante Sepúlveda se hizo absolutamente incontrolable. Pues Las Casas toma en otros casos por inspirador a una figura emblemática de Roma. El famoso texto de su *Apologética historia* en el que canta la igualdad esencial de todos los hombres: «Todas las naciones del mundo son hombres...» no es sino una idea del cuestor, cónsul y gobernador romano Cicerón. El mismo Las Casas lo dice: «Todo esto es de Tulio [Cicerón]»[43].

Ventaja aplastante de Sepúlveda

Así, la intervención de Las Casas en el tema de los «esclavos por naturaleza», que sin embargo le favorecía, resultó un com-

pleto desastre. Su larga incursión por el aristotelismo queriendo aleccionar a Sepúlveda, resucitando a los infrahombres, de los cuales su adversario procuraba no hablar demasiado, pretendiendo la superioridad de los pueblos indios sobre Inglaterra, Francia, España, Alemania, etc., insultando las convicciones humanistas y jurídicas grecorromanas de la mayor parte de los oyentes al mismo tiempo que su fidelidad al imperio, no les dejaba más alternativa que la carcajada o la consternación. A unos oyentes que tenían en su ánimo la vibrante apología que del imperio romano, de su fraternidad y providencial preparación para la venida de Cristo, había hecho el poeta hispano cristiano del siglo IV Prudencio, cuyas obras había publicado en Logroño, no lejos de Valladolid, el humanista español Antonio de Nebrija, enriqueciéndolas con un excelente comentario, en 1512. Y que habían sido reimprimidas con el mismo comentario en el Flandes español, en Amberes[44], en 1537 y 1546. Todo lo cual atestiguaba su éxito y su presencia, tan reciente, en el momento de la Controversia.

¡Qué tristeza que el gran Las Casas, profundo testigo del hombre, paladín de los débiles y voz profética, se haya descarriado así! La vanidad de darle un baño a su maestro le había jugado una malísima pasada poniendo al desnudo su incapacidad para ponderar y canalizar sus cascadas de silogismos, en los cuales, de hecho, se ahogaba.

Si hubiera querido probar que, comparado con él, Sepúlveda era un modelo de exactitud, de coherencia y de mesura, no lo habría hecho mejor. El verdadero ganador era justamente aquello a quien había insultado: el imperio de Carlos V, destinado a ser digno de Roma y de Alejandro, que había encontrado en Sepúlveda su pequeño Plutarco. La ventaja aplastante le correspondía al cronista imperial que con su actuación acababa de ganarse el título, consiguiendo ciertamente con ello la adhesión de los jueces de la Controversia. Estos Quince veían confirmado por Sepúlveda el carácter providencial del nuevo imperio que estaban encargados, unos, los más, de administrar, y los otros, de inspirar. Las Casas se había limitado a ofrecerles callejones sin salida de falsa antropología y de anti-imperialismo ciego.

4. ¿Pueden ser sometidos los indios para «evitar que adoren a los demonios»?

A esta pregunta, Sepúlveda contesta que sí, sin vacilación. Y Las Casas contesta que no, aunque con algunas dudas. Vitoria, como se sabe, había respondido ya también que no, y sin titubear. En primer lugar, desde el punto de vista del derecho natural: el poder político, había dicho, se funda sobre el derecho natural del consentimiento de los pueblos, con independencia de la religión. Por lo tanto, los pueblos europeos no podían basar el establecimiento de su soberanía sobre los indios en títulos como la infidelidad religiosa de éstos. En segundo lugar, desde supuestos cristianos: los indios no cometían ningún pecado por no creer en Cristo ya que carecían de toda noticia de su existencia, como ya había establecido santo Tomás de Aquino a propósito de otros infieles en caso semejante. No se podía imponer por la fuerza el acto de fe, que por esencia es libre. Vitoria rechazaba la pretensión de someter a los indios en razón de su idolatría, y clasificaba esta pretensión entre los títulos infundados del asentamiento español en América.

Ya de entrada Sepúlveda tenía grandes dificultades para defender esta posición. Pero, también ahora por prurito de objetividad, cedamos esta vez la palabra a Las Casas antes de conceder su turno al cronista imperial. Se verá que nos encontramos aquí ante el problema de fondo, el verdaderamente esencial de la Controversia, en el que los hechos y la historia se imbrican profundamente con el derecho y con los principios cristianos.

Lo que dice Las Casas

Al revés de lo que tan claramente hace Vitoria, Las Casas se basa aquí menos en los principios que en largas consideraciones de hechos y complicados distingos jurídico-históricos, evidentemente más discutibles. En los debates precedentes de la Controversia había hecho lo mismo con respecto a las bulas pontificias y a la antropología india. Esto es lo que no comprenden quienes opinan que en el curso de los debates de la Controversia Las Casas pulverizó a Sepúlveda por la altura y el calor de sus

argumentos de defensor de los derechos del hombre y de profeta inspirado de la libertad religiosa.

Apenas si manifiesta en su *Apología*, leída durante la Controversia, que «la ignorancia de la doctrina cristiana por los indios les excusa», o si «que no es mediante la violencia como se debe hacer desaparecer la idolatría, sino por medio de la palabra de Dios». O si lanza una de sus fórmulas contundentes: «Propio de los cristianos es enseñar, propio de los tiranos forzar». Todo el resto de su turno de palabra lo consume en una interminable consideración jurídica e histórica que empieza con los indios para tratar después una infinidad de casos, a menudo muy alejados del de éstos. Interminable y necesariamente tan aburrida como discutible. Al principio habla de los indios exclusivamente desde un punto de vista jurídico, repitiendo, en su devaluación radical de las bulas pontificias, los mismos argumentos que sabemos inaceptables para la mayoría de sus auditores. Dispara: «Los príncipes españoles no tienen jurisdicción sobre los Indios de América; luego no pueden imponer a éstos ningún castigo por motivo alguno».

Y de pronto resbala hacia el caso de los musulmanes y de los judíos, que no están sometidos a la jurisdicción de los cristianos en materia religiosa, dice. Como se observa de los judíos que viven en la misma Roma, a quienes los Papas permiten practicar libremente su religión. Y como sucedió en España, donde los príncipes cristianos de la Edad Media no impedían a los musulmanes que practicasen también libremente su religión. Las Casas retoma entonces hábilmente el tema de los indios: si ni la Iglesia ni los príncipes cristianos castigan la infidelidad de los judíos y los musulmanes que residen entre ellos, aún menos razones tienen para castigar a los idólatras que viven en el inmenso mundo que les era desconocido hasta ahora. El argumento parece fuerte. Se debilita mucho si se observa, como hará Sepúlveda, que la idolatría india hace «adorar a los demonios», «pecar contra la naturaleza» y, como tal, «provoca la cólera de Dios» doblemente. Mientras que los judíos y musulmanes, ligados con la misma Escritura que los cristianos, ni adoran a los demonios, ni pecan contra la naturaleza, ni provocan de este modo la cólera de Dios.

El argumento se debilita aún más cuando Las Casas, arrastrado de nuevo por sus silogismos, subraya ahora que los judíos

provocan también la cólera de Dios y caen así bajo la jurisdicción religiosa de la Iglesia. Afirma primero que «los judíos, por el delito que cometieron matando a Cristo, son de derecho siervos de la Iglesia». Además, añade, pecan contra el Antiguo Testamento al deformarlo en los comentarios de su Talmud, donde se leen blasfemias contra el Mesías y la Virgen. A partir de este momento, por esta misma razón, la Iglesia recibe poder sobre ellos y les castiga justamente con la destrucción de los ejemplares del Talmud, como hicieron dos Papas al mandar arrojar algunos de tales ejemplares al fuego. En cuanto a los simples herejes, Las Casas afirma que muy justamente «están bajo la jurisdicción de la Iglesia, por lo que hace muy bien la Inquisición en utilizar contra ellos toda clase de penas». Lo que no dice Las Casas es que esas penas sólo pueden ser impuestas a los herejes con la ayuda decisiva de los príncipes cristianos, «brazo secular» de su ejecución y de la propia Inquisición. Resulta que los príncipes cristianos reciben así nuevas competencias para el castigo religioso que se suman a la represión religiosa ejercida contra los judíos con la destrucción de los ejemplares del Talmud. Ya que, y esto no lo dice tampoco Las Casas, el modelo, la primera de estas destrucciones había tenido lugar por iniciativa de un preeminente príncipe cristiano, el rey san Luis de Francia, quien había hecho quemar carretadas de ejemplares del Talmud en París, en mayo de 1248.

Las Casas se rehace un poco al referirse a san Agustín, según el cual «cuando el contagio del pecado invade la multitud, es preferible una gran misericordia a la disciplina divina». Como contrapartida, hemos visto que su deficiente conocimiento del latín le lleva a comentar erróneamente otro texto de san Agustín que afirma con toda claridad, contra lo que él pretende, que los infieles idólatras «deberán ser detestados y deberían ser castigados». El resultado es que esta nueva y larga escapada jurídico-histórica de Las Casas tiende nuevamente a demostrar lo contrario de sus convicciones respecto a los indios. Al término de su exposición la represión religiosa se presenta como algo justificado y practicado casi en todos los casos, especialmente contra judíos y herejes. Resultaría sorprendente que no estuviera justificada, ni se practicara, únicamente en el caso de los indios, que llegan incluso a «adorar a demonios». Lo cual es peor que leer el Talmud o incurrir en herejía.

Una concesión

Ahora bien, Las Casas acabó por admitir todo esto, como si al cabo de un camino lógico que le hubiera llevado a un nuevo callejón sin salida se viera obligado a agachar la cabeza en beneficio, concretamente, de los príncipes cristianos de América, lo cual es el colmo. Dice: «La Iglesia —dice— como norma, no puede quebrantar por la fuerza los ídolos [...], a menos que se dé el caso que [los] paganos se sientan ya fuertemente inclinados a abrazar nuestra religión o que voluntariamente se hayan sometido a nuestra jurisdicción, pues, en tal caso, podrá prohibirse la idolatría con la promulgación de algunas leves leyes, siempre que se evite toda clase de escándalo»[45]. De este modo, «la norma» que prohibe reprimir la idolatría india no es ya un principio intangible fundado en la «excusa» fundamental de los indios y en lo «propio de los cristianos», que es no «forzar», sino que puede flexibilizarse por medio de «algunas leyes» de los conquistadores si las circunstancias se lo permiten y si saben guardar una hábil prudencia y evitar el «escándalo».

Encontramos aquí de nuevo al Las Casas ambiguo de siempre, intransigente en teoría y muy acomodaticio en la práctica. Además añade: «Yo también, en un tiempo, quebranté los ídolos de los Indios»[46]. Aceptando que se pueden aprovechar circunstancias favorables, aportando su ejemplo personal, aunque sea a su pesar, acaba por dar a entender que la tesis de Sepúlveda no es tan anormal ni tan inadmisible como él habría debido demostrar. Por otra parte, se sabe que sólo cinco años antes de la Controversia de Valladolid Las Casas había exigido de los fieles de su diócesis india de Chiapa que denunciasen ante él, bajo pena de negarles la absolución, «a los que practican ceremonias y ritos paganos». Y esto por un edicto inquisitorial que «sobrepasa en estilo y por el contenido» a los edictos de la propia Inquisición, según los especialistas en el tema de la Inquisición española[47]. Aquí tenemos a los indios idólatras de Chiapa colocados en la práctica por Las Casas al mismo nivel que los herejes, a los cuales «es justo imponer toda clase de penas». Podemos preguntarnos qué subsiste realmente de la oposición a la destrucción de la idolatría que de él se esperaba.

Y lo que dice Sepúlveda

De nuevo Las Casas ha entregado la partida al doctor Sepúlveda, aunque Vitoria había mostrado sin lugar a dudas que la pretensión del historiador de justificar la represión instantánea de la idolatría india era infundada. Sepúlveda va a poder desarrollar tranquilamente lo fundamental de su pensamiento tal y como aparece en la carta que había enviado al futuro cardenal Granvela el mismo mes de la convocatoria de la Controversia (julio de 1550) y en su *Apología*. El fondo de su pensamiento, discutible pero coherente, consiste en dos afirmaciones correlativas. La primera es que resulta inadecuado referirse sólo a la predicación puramente evangélica y no estructural de los primeros siglos de la Iglesia, que hacía un llamamiento a la sola adhesión individual, porque entonces la Iglesia no podía actuar de otro modo: el poder le era totalmente ajeno e incluso se le oponía duramente persiguiéndola. Por otra parte, el mensaje evangélico mismo, en la palabra de Cristo, impone algo más que la simple llamada a la adhesión individual. Cobra además una dimensión estructural, incluso apremiante, cuando Cristo habla de «un solo rebaño y un solo pastor», de «obligar a entrar» a los invitados a la boda, cuando expulsa personalmente a los mercaderes del Templo, cuando exclama: «Se me ha dado todo poder en el Cielo y en la Tierra», o bien cuando anuncia el juicio de todos los hombres y la parusía. Argumentos que Sepúlveda desarrollará en sus *Proposiciones* de 1553.

La segunda afirmación de su pensamiento, correlativa de la primera, es que las dos dimensiones de la palabra de Cristo han confluido una vez que los poderes temporales han sido también entregados a Cristo, lo cual no puede ocurrir sin razón y sin ningún efecto. Por consiguiente, adhesión individual voluntaria y exigencia estructural que preparan el reino parúsico deben encontrar su síntesis por la unión de la Iglesia y del príncipe cristiano. Es lo que Sepúlveda escribe al futuro cardenal Granvela: «Estos frailes [Las Casas y sus amigos entre los dominicos] dizen que no se han de subjetar porque Christo no lo hizo ni los apóstoles. A la qual objección responde san Agustín, san Ambrosio y san Gregorio mostrando que de otra manera se ha de hazer y ha hecho la Iglesia después que hay príncipes cristianos»[48].

Dos poderes y Parusía

Es muy cierto que fue un español, Ossio, obispo de Córdoba, quien hizo que el emperador Constantino, protector de la Iglesia, convocara el primer concilio ecuménico, el de Nicea. Que san Ambrosio al celebró al «obispo de la otra parte» en el emperador Teodosio, otro español que reprimió el paganismo con dureza. Que poco antes, en una polémica célebre, había justificado la retirada de la estatua pagana de la Victoria de la sala del senado romano. Que san Agustín, el cual habló de «disciplina divina», ha elogiado al mismo Teodosio como ejemplo máximo de virtudes religiosas. Que san Jerónimo, lo hemos señalado, ha cantado en la Roma de los emperadores cristianos «la gloriosa luz del mundo». Que la Edad Media ha esculpido en los pórticos de las iglesias y de las catedrales al propio Cristo como Majestad. Que la misma Edad Media, en la persona de los Papas, de Gregorio VII en el siglo XI a Bonifacio VIII en el siglo XIV, mantuvo la tesis de los dos poderes: el poder temporal de los emperadores y el poder espiritual de los Soberanos Pontífices que defienden y promueven conjuntamente la Cristiandad. Que, por otra parte, se podía entender que, al definir el reino mesiánico de Cristo en la Iglesia como su advenimiento al fin de los tiempos, el propio término evangélico de «parusía» significaba plenamente la dimensión estructural y apremiante de la Palabra: significaba en el mundo grecorromano la llegada, en algún lugar, de un soberano que viene para recibir obediencia[49]. Es evidente que Sepúlveda, helenista experto en cuestiones del Nuevo Testamento, no lo ignoraba.

En 1550 Sepúlveda no carecía de valedores religiosos en este sentido, no solamente en ámbitos, por así decirlo, medievales, sino también en el de la cultura grecolatina renacentista, que era el suyo. Porque la Iglesia no se limitaba a Las Casas y a sus amigos dominicos de Salamanca. La Iglesia era también el papa Inocencio IV, que había reinado de 1243 a 1254 y cuyo *Super quinque libris Decretalium* acababa de publicarse en Lyon. Había escrito este libro antes de su elevación al pontificado, cuando era el teólogo y canonista Sinibaldo Fieschi. En él, a la vez que deseaba respetar la libertad humana, extendía el poder del Papa a los infieles, reconociéndole incluso el derecho a castigar sus «pecados contra natura» y su idolatría. En su *Apología*, Sepúlveda se

refiere a Inocencio IV subrayando que «el poder de Cristo comunicado a sus vicarios [...] se refiere también al orden temporal en tanto que éste se ordene al bien espiritual; luego el Papa tiene, en todas las naciones, no sólo el poder de hacer que se predique el Evangelio, sino también el de obligar a los pueblos, si puede, a observar la ley natural, a la que todos los hombres están sujetos»[50]. Preciso es señalar en cuanto a esto que los Papas, y especialmente Juan Pablo II en la *Veritatis splendor*, si bien sustituyen en esta afirmación «poder» por «deber» y «obligar» por «llamar», continúan diciendo lo mismo en la actualidad.

La Iglesia en 1550 era también el franciscano Alfonso de Castro, que participó como experto en el concilio de Trento y fue profesor en Salamanca. Hemos señalado que había publicado en 1547 su tratado latino *De iusta haereticorum punitione*, en el que afirmaba que la idolatría y los pecados contra natura eran causa de guerra justa, a condición de que idólatras y pecadores hubiesen sido objeto de una amonestación previa y diligente. Además, Alfonso de Castro había seguido de cerca la Controversia de Valladolid: se ha encontrado recientemente entre sus papeles el resumen que de ella había elaborado. Escribió a Sepúlveda que estaba totalmente de acuerdo con su *Democrates alter*. El cronista imperial se lo agradeció en una carta de 1552 o 1553 que también ha sido encontrada recientemente. Además, a instancias de Sepúlveda, Castro retiró la condición de la amonestación previa a la justa guerra motivada por la idolatría. Se ha encontrado la carta que dirigió en aquella época a Sepúlveda, en la que dice: «Si por otra vía, por prudentes conjecturas, pudiere aclararse la pertinacia [de los Indios] sin que preceda admonición, en tal caso digo que justamente se les podrá hazer guerra sin que sean primero amonestados»[51].

Y en 1550, la Iglesia, más aún, la Iglesia de América en tierra de indios, era también Vasco de Quiroga. Importante testigo, incomparable obispo de Michoacán, promotor y amigo «visceral» de los indios, modelo de evangelizadores de los individuos y de las estructuras, como Sepúlveda quería, humanista grecolatino como el historiador. Ahora bien, en su *Información* de 1535 dirigida al rey leemos: «Basta vivir [los indios] en notoria ofensa a Dios [...], y en culto de muchos y diversos dioses, y contra la ley natural y en tiranía de sí mismos [...] por justa, lícita y sancta, tiendría yo la guerra, e por mejor decir la pacificación y compli-

sión de aquellos, *non in destructionem sed in aedificationem*, como dice san Pablo». Lo corrobora en los años 1553 y 1554 afirmando, según testimonio del dominico Arcos, que «todo cristiano tiene obligación de dar lumbre y doctrina a los que, por ignorancia invencible, pecan mortalmente y se condenan, como ocurre con los indios. Y ocurre que esto, algunas veces, no se puede hacer sin sujetarlos; luego el rey de Castilla y el Papa están obligados a sujetarlos»[52]. En fin, hemos visto que el franciscano Bernardino de Arévalo, designado poco antes arzobispo de Toledo y primado de España, apoyó activamente a Sepúlveda en la Controversia.

Para replicar a un Las Casas finalmente dubitativo, Sepúlveda se limitó pues a repetir lo que habían dicho Inocencio IV, Alfonso de Castro y Vasco de Quiroga, entre otros. Pero con su prudencia habitual. En efecto, comienza por afirmar: «No pueden los paganos, por el solo hecho de su infidelidad, ser castigados ni obligados a recibir la fe de Christo contra su voluntad, porque el creer depende de la voluntad, que no puede ser forzada»[53]. Pero añade, refiriéndose implícitamente a la obediencia parúsica y a los dos poderes: «La potestad pontificia puede y debe apartarlos de la idolatría y otros crímenes nefandos. Por eso la idolatría puede justificar una guerra»[54]. O, finalmente, menos radical, siempre prudente: «En suma, cuando se pueda, será necesario hacer desaparecer todos los impedimentos [a la predicación evangélica] y el culto a los ídolos»[55]. Es lo que Las Casas, como sabemos, acaba de admitir.

Nueva ventaja de Sepúlveda

Al comenzar el estudio detallado de este cuarto elemento central, y esencial, de la Controversia, esperábamos y confiábamos en una clara ventaja de Las Casas, tan evidente nos parecía que sabría hacer valer que la sumisión impuesta a los indios por la sola causa de su idolatría carecía de fundamento, como había sentado Vitoria con toda claridad. Como dice Losada, la tesis contraria de Sepúlveda nos parecía «la menos convincente» de sus opiniones. Acabamos de ver como tal esperanza y confianza habían resultado vanas, porque resulta evidente para cualquiera que sea objetivo, que Las Casas se ha perdido otra vez en una

incursión que le ha llevado muy lejos del tema, y que ha fracasado en la demostración de los fundamentos de sus convicciones. Peor aún, ha terminado por admitir muchas propuestas, y muy importantes, de su adversario, pues hay que considerar que su aceptación de la destrucción de los ídolos en el caso de que los indios se sientan ya inclinados a abrazar la religión cristiana o si voluntariamente se someten a la jurisdicción española, equivale de hecho, en 1550, a aceptarla de manera generalizada.

En aquellos momentos, efectivamente, es posible hacer valer que los indios se han sentido ya inclinados a convertirse, lo cual es exacto. En 1540 la población del territorio de la Audiencia de México alcanza, según Cook y Simpson, los 6,5 millones de habitantes. Pues bien, el mismo año, el recuento meticuloso de las conversiones debidas únicamente a los franciscanos, realizado por Motolinía, se eleva a seis millones de bautismos para esta Nueva España. Prácticamente la totalidad de la población. En cuanto al caso de sumisión voluntaria a la jurisdicción española, en la cual Las Casas acepta también la destrucción de los ídolos, afecta a territorios muy importantes de México, entre los más poblados: la república de Tlaxcala en el centro, el reino tarasco en el oeste, el Escudo Mixteco y la provincia de Oaxaca, en el sureste, el principado de Texcoco en la zona central azteca, el territorio de los otomís en la misma zona, la zona de los ópatas en el nordeste, la región de Cempoala al este, etc. En consecuencia, en México los ídolos habían sido ya destruidos en 1550 en todos los territorios controlados por los españoles. Lo cierto es que Las Casas no ignoraba esta realidad. Aceptar esta destrucción, cosa que él hacía depender de condiciones que, de hecho, ya se habían cumplido, era, simplemente, aceptar la realidad. No podía oponerse a lo que había sido la actividad de todos los demás religiosos mexicanos. Y la suya propia en cierto momento, como él mismo recuerda.

Considérese lo ocurrido en 1525 en el reino tarasco, que se convirtió en aliado de Cortés muy pronto y de modo totalmente voluntario. Allí, el franciscano Martín de La Coruña, uno de los «doce apóstoles» franciscanos de los primeros tiempos en México, con el total apoyo del rey tarasco Caltzontzi, se entregó sin dilación a destrucciones cuya brutalidad nos sorprende tratándose de un pueblo lleno de buena voluntad y que practicaba muy poco los sacrificios humanos. Los indios, dice el cronista franciscano

Beaumont, «le entregaron todos los ídolos de oro, plata y piedras preciosas. Y él, los rompía con gran desdén, y los iba amontonando, antes de tirarlos al fondo del lago de Pátzcuaro. Los otros ídolos, de madera y de piedras simplemente curiosas, los reunió en medio de la plaza y en una gran hoguera el fuego los redujo a cenizas. [...] Después, para que el demonio no encontrara asilo, consiguió que los mismos indios demolieran los templos que habían construido con tanto esmero y arrojaran las piedras por tierra»[56].

El ejemplo de Loaisa

En el Perú, recientemente conquistado (entre 1533 y 1540), hubo alguien que mostró más coraje, afortunadamente, que Las Casas en Valladolid. Su hermano de hábito, el dominico Jerónimo de Loaisa, arzobispo de Lima, se opuso a la destrucción sistemática de templos e ídolos incas. En 1545 sus *Instrucciones a los párrocos* ordenaron una actitud generosa y optimista con respecto a las religiones autóctonas. Y en los años 1551 y 1552, justo después de la Controversia, reunió el primer concilio de América. El debate que en Valladolid había terminado sin claro vencedor fue zanjado allí definitivamente por esta advertencia memorable: «La Iglesia no se cree autorizada a destruir los templos y los ídolos en los poblados de infieles». Contrariamente a lo que había aceptado Las Casas, Loaisa conseguía que se prohibiera la destrucción incluso en los pueblos de infieles que subsistían en zonas donde los indios «ya se habían sentido inclinados a abrazar la religión cristiana» y en los sitios en que se habían «sometido voluntariamente a los españoles» (caso de los importantes territorios de los cañarís, de los huancas y de los chachapoyas). Loaisa tuvo en su favor el carácter mucho menos sanguinario, feroz y diabólico de la religión inca, en contraste con las religiones azteca y maya. Es cierto, pero el resultado fue el que fue: los grandes templos incaicos permanecieron en pie durante casi todo el primer siglo de evangelización. En particular los de Cicallibia, Pillan, Xamura y el famoso de Pariacaca[57]. La destrucción de los templos y la persecución de los ídolos menores sólo se empezaron a practicar de un modo sistemático a partir de 1610, después de Loaisa y de su sucesor santo Toribio, y frecuentemente con el

concurso de los indios. La evangelización, llevada a cabo de este modo, resultó más lenta, pero no por ello alcanzó menos éxito. Será completa alrededor de 1660, en opinión de los laicos no españoles Kubler y Duviols.

Pero no es el momento de señalarle ventaja a Loaisa, sino de adjudicársela a aquel de los paladines de la Controversia que, respecto a este tema, se impuso en el ánimo de los jueces. Habiendo arriado bandera Las Casas, la ventaja sobre este asunto corresponde una vez más a Sepúlveda. Gracias a Sepúlveda, gracias incluso a Las Casas y contra Vitoria, estos jueces religiosos o laicos veían ratificada la necesidad de destruir la idolatría mediante la Conquista y la evangelización de México, de la que estaban encargados moral y políticamente. La destrucción estaba plenamente justificada: esta idolatría era el origen de los sacrificios humanos, frecuentemente multitudinarios en México. Pero, curiosamente, esta justificación no se produjo en este momento de la Controversia. Sólo se llegó a ella en el curso del debate en que vamos a entrar ahora.

5. *¿Se justifica el sometimiento de los indios para «salvar a los numerosos inocentes que esos bárbaros inmolan»?*

Las palabras arriba entrecomilladas reproducen exactamente los términos en los que Sepúlveda formula el cuarto fundamento de la sumisión que, según él, debía imponerse a los indios. Las Casas va a atacar este fundamento por una razón de hecho: no se producen tantas inmolaciones de inocentes. Y por una razón de derecho: estos sacrificios expresan la profunda religiosidad de los indios y deben ser respetados como tales. Pero, al hacer esto, Las Casas se enfrenta esta vez con su tarea más difícil: es prácticamente el único en minimizar de hecho los sacrificios humanos de los indios y en exaltarlos en derecho como modelo de religiosidad. Vitoria ha incluido categóricamente la represión de estos crímenes contra la humanidad entre los títulos legítimos que justifican la presencia española en América. Porque según el derecho natural, dice, todo hombre tiene el deber de «librar a los inocentes de una muerte injusta». Y además, de acuerdo con el derecho cristiano, todo hombre contrae respecto a esto una obligación evidente de caridad. Además de

esto, añade Vitoria, los sacrificios humanos sistemáticos se asocian de hecho con el horrible crimen de una antropofagia ritual igualmente sistemática.

Por su parte, Sepúlveda apuesta sobre seguro. Tiene a su favor la opinión unánime de su época (salvo Las Casas). E incluso la opinión unánime de la nuestra, que sostiene «el derecho de injerencia» para proteger los derechos del hombre, el primero de los cuales es evidentemente el de no ser sistemáticamente condenado a morir cuando se es inocente.

Lo que dice Sepúlveda

El historiógrafo imperial no necesita forzar su talento para resaltar el horror de los sacrificios humanos y de la antropofagia ritual practicados especialmente por los aztecas y los mayas. Entre los aztecas, los sacrificios humanos se repetían varias veces en cada uno de sus dieciocho cortos meses, según una abominable variedad: públicos, privados y por iniciativa de las familias. Había sacrificios de niños a los que se llevaba en nutridos grupos a las montañas a fin de arrancarles el corazón, todavía palpitante, para obtener los favores del dios de la lluvia. Si los niños lloraban, esto se interpretaba como un anuncio de lluvia. Con la sangre de estos niños, recogida en el lugar del sacrificio y mezclada con toda clase de semillas molidas, se fabricaban las imágenes del dios Huitzilopochtli, dios de la guerra y, por consiguiente, de la sangre[58]. Había sacrificios de jóvenes, criados al efecto como se ceba a los animales antes de matarlos, a los cuales se les arrancaba el corazón palpitante en lo alto de los templos en pirámide. Después eran arrojados gradas abajo hasta la base, y allí les cortaban la cabeza, que era empalada en tanto que despedazaban y comían su cuerpo. Si verdaderamente se celebraba una gran fiesta, punzaban profundamente las orejas y la lengua, o los brazos y el pecho de otros jóvenes hasta obtener una gran cantidad de sangre con la cual se rociaba a los ídolos.

Había, ofrecidos al dios Sol, sacrificios multitudinarios de prisioneros, a los cuales se les arrancaba de igual forma el corazón en lo alto de los templos pirámides. El sacrificador ofrecía sus corazones al sol, se los entregaba después a los sacerdotes más ancianos, que se los comían, y la sangre recogida era entregada

a los dueños de los prisioneros. Los cuerpos, arrojados también hasta la base de la pirámide, eran despedazados por otros sacrificadores que entregaban toda esta carnicería a los propietarios, quienes en compañía de sus parientes y amigos los cocían con la sangre recogida y los comían en «regocijados banquetes»[59]. Pero la fiesta no terminaba ahí: antes de que los cuerpos hubiesen sido despedazados se les había despellejado entera y cuidadosamente, a fin de que sus pieles sirvieran para vestir a los que iban a combatir en un torneo igualmente «regocijado» que ponía fin a las diversiones del resto de los asistentes. Quedaba todavía otro torneo, este a muerte: se atravesaba a estocadas a otros prisioneros, atados cada uno de ellos a una larga cuerda que salía del ojo de una especie de muela y que les proporcionaba la ilusión de poder escapar a los golpes de los cuatro sacrificadores encargados de acabar con cada uno de ellos.

Había, para terminar, otra variedad muy adecuada para evitar la monotonía de estos sacrificios casi diarios: los sacrificios al dios del fuego. En este caso se cubría a los prisioneros de un polvo adormecedor de marihuana que les hacía perder el conocimiento y, atados de pies y manos, se les colocaba en lo alto de un montón de brasas ardientes. Allí se asaban un buen rato sin resistirse, ya que estaban amodorrados. Después, con ayuda de grandes garfios, se les retiraba antes de que estuvieran completamente muertos para precipitarlos sobre una piedra de sacrificio donde les arrancaban el corazón todavía palpitante, como era norma en todos los sacrificios. Gracias a lo cual era posible comer sus cuerpos asados en la barbacoa, feliz variante de los habituales *ragoûts* de sangre. Los sacerdotes sacrificadores, que los españoles denominaron «sátrapas», no se lavaban nunca, y conservaban visiblemente empapadas de sangre sus largas cabelleras, que atraían hacia ellos permanentes enjambres de moscas y esparcían en torno a ellos el olor espantoso que les caracterizaba. Como caracterizaba también a los ídolos, templos y piedras de sacrificio, igualmente untados de sangre, a los cuales envolvían, dicen los primeros conquistadores que fueron testigos, «millones de moscas zumbadoras».

Para abastecer esta permanente carnicería de hombres, los aztecas necesitaban una cantidad permanentemente renovada de niños, jóvenes y prisioneros a los que engordaban para los sacrificios en grandes jaulas de troncos, «muy comunes en estas

tierras», como constataron también los primeros conquistadores. En cuanto a los primeros, los obtenían por medio de un sistema de esclavitud específica que les proporcionaba víctimas de su propia población o de los pueblos sometidos, como eran los cempoaltecas. Obtenían los últimos por guerras específicas que hacían regularmente a los pueblos vecinos no sometidos. Estas recibían el «alegre» nombre de *guerras floridas* y tenían el objetivo de proporcionar el máximo de prisioneros para el sacrificio. Estas puntualizaciones, como la descripción de los sacrificios, no permiten acusar de exagerado a Sepúlveda. Las encontramos tanto en Motolinía como en Las Casas. También en las descripciones hechas por los antiguos aztecas, con ilustraciones pictóricas, recogidas por el gran etnógrafo Bernardino de Sahagún en su *Historia general de las cosas de Nueva España*, de 1577 a 1582, testimonio de gran autoridad. Este etnógrafo concluye con esta frase su autorizada descripción: «No creo que pueda existir un corazón tan duro que, enterado de una crueldad tan inhumana, no se enternezca y rompa a llorar, horrorizado y espantado».

Una hecatombe

Tampoco es posible tachar a Sepúlveda de exagerado cuando, durante la Controversia, plantea a Las Casas esta objeción: «Cada año eran sacrificadas [así] más de veinte mil personas». En efecto, el manuscrito azteca conocido como *Codex Tellerianus Remensis* señala por su parte que, en 1487, sólo la inauguración del gran templo azteca de México (donde había una infinidad de ellos) costó la vida a veinte mil sacrificados. Y Jacques Soustelle, especialista francés en la civilización azteca, habla, a propósito de estos sacrificios, de permanente «hecatombe» entre los aztecas. Escribe: «Podemos preguntarnos, adónde les habría conducido esto si los españoles no hubiesen llegado. [...] La hecatombe era tal que habría terminado por amenazar el equilibrio demográfico y, sin duda, habrían tenido que interrumpir el holocausto para no desaparecer»[60]. El «holocausto»: todo está dicho con esta palabra que el prudente Sepúlveda ni siquiera ha pronunciado.

La civilización maya practicaba los mismos sacrificios sistemáticos. Añadía a ellos, además, el ahogamiento en grandes pozos

reservados al efecto y la decapitación, y por sí misma había desaparecido en gran parte cuando los españoles llegaron al Yucatán. En lo que de ella subsistía, los sacrificios continuaron, de modo que llegaron a practicarse clandestinamente hasta 1560, como revelará un célebre proceso. Probablemente ocurrió lo mismo en el México azteca, a juzgar por la inquietud del experto Sahagún, quien en 1580 aproximadamente, escribió para concluir su *Calendario mexicano*: «Las prácticas de idolatría brotan de nuevo y pululan en cuevas secretas».

Por lo tanto es injusto que para minimizar la intervención de Sepúlveda en este tema durante la Controversia, escriba Marianne Mahn-Lot: «En el momento de la Controversia, la cuestión de los sacrificios humanos, en la práctica ya no se planteaba»[61]. Hasta tal punto seguía planteada en América que los franciscanos y los jesuitas la vuelven a encontrar, agudizada, en los guaraníes de sus reducciones del Paraguay en torno a 1600[62]. Los religiosos de todas las órdenes, lo mismo que las autoridades españolas, tendrán que enfrentarse con este problema hacia 1570 en el Perú inca: hemos mostrado la persistencia de la práctica de sacrificar a personas enterrándolas vivas en las tumbas[63]. En el mismo Perú incaico eran notorios, según los testimonios de Guaman, Garcilaso y Cieza de León[64], otros tipos de sacrificios humanos, acompañados de antropofagia. Y lo mismo ocurría de Nicaragua al Ecuador, entre los chibchas[65]. Y también en la zona francesa de América, en Canadá, donde los mártires jesuitas, allá por 1640, serán «torturados», «despedazados y comidos» con ocasión de «ritos diabólicos» y de «fiestas caníbales» de los hurones y de los iroqueses[66]. Los sacrificios humanos y/o la antropofagia ritual eran una acusada característica india, de barbarie sumamente atávica y casi general.

A modo de respuesta anticipada a lo que va a ser la réplica de Las Casas, Sepúlveda concluye: «Querer excusar por razones los sacrificios de víctimas humanas va tan fuera de cristiandad que, aun de los mesmos gentiles que no eran bárbaros e inhumanos, eran tenidos por abominables». Y a continuación cita de nuevo a los romanos, a quienes debemos en Europa y en el Mediterráneo la desaparición de los sacrificios humanos, como ocurrió con aquellos sacrificios de niños que practicaban los púnicos de Cartago, de Tiro y de Cádiz, que fueron reprimidos con firmeza por los emperadores.

Y lo que dice Las Casas

Sucede que el «señor obispo», espoleado por las dificultades de su tarea, esta vez no se rinde. Planta cara audazmente. De entrada recurre a su habilidad de polemista para sacar partido a toda suerte de recursos y se aplica a retorcer los argumentos oponiéndoles otros. Después utiliza su profundidad de analista religioso y el conmovedor impulso de su corazón que le lanzan a la defensa de sus amados indios.

Comienza por discutir las cifras de la «hecatombe» dadas por Sepúlveda. Se dedica a echar balones fuera al pretender que los sacrificios aztecas y mayas eran muy pocos, dado que los españoles habían encontrado en Nueva España un número muy elevado de indios. Argumento inadmisible en opinión de un especialista en la civilización azteca como Jacques Soustelle y frente al hecho de la desaparición de la civilización maya. Arguye: «No es verdad que en la Nueva España se sacrificaban veinte mil personas, ni ciento, ni cincuenta cada año. Porque, si esto fuera, no halláramos tan infinitas gentes como hallamos». Esta minimización extrema, «ni cincuenta cada año», es de todo punto inaceptable, habida cuenta de los hechos abundantísimos constatados por los observadores. Y más cuando el propio Las Casas, exagerando en el otro sentido, acusará por otra parte a los españoles de haber destruido en Nueva España más de dos millones de templos indios, cuyo carácter sacrificial es conocido por todo el mundo[67]. A lo que hay que añadir que en el tercero de los temas centrales de la Controversia, creyendo encontrar en ello una prueba de la superioridad de los indios, les ha elogiado muy especialmente «porque ofrecen [a sus dioses] mayor número [...] de sacrificios que cualquiera de los pueblos antiguos»[68].

Pero, con su cifra de «ni cincuenta», Las Casas ha robustecido su posición para subrayar que los sacrificios humanos de los indios no son nada al lado del enorme número de muertos cuyo responsable, según él, es la Conquista. Exagerando otra vez en sentido inverso, lanza con una fórmula habilísima: «Han sacrificado los Españoles a su diosa muy amada y adorada dellos, la codicia, en cada un año [...], tanto que en cien años los Indios a sus dioses en todas las Indias sacrificaban». Su réplica carece en realidad de eficacia, pues por grandes que hayan sido las exacciones españolas, ello no implica que debieran permitirse los

sacrificios humanos de los indios. Después emprende un ataque personal contra el «doctor Sepúlveda muy reverendo», a quien «no le lastima el alma, y se le rasgan las entrañas, y quiebra el corazón», dice, «sobre veinte cuentos [millones] de ánimas que han perecido [...] sin fe e sin sacramentos, [...] los Españoles despedazándolos [...], sólo por roballos y cativallos». La cifra de veinte millones es otra enorme exageración, rechazada por todos los especialistas.

¿Son cómplices los conquistadores?

Además de que, según Las Casas, los españoles no se han preocupado para nada de los sacrificios humanos perpetrados por los indios, cuya abolición justifica, según ellos, su conquista. «Nunca por nuestros Españoles se ha pretendido hacer guerra por esta causa», afirma. Su discípulo actual, el dominico Manuel María Martínez, insiste en afirmar esto, llegando a escribir que en México «no podrá presentarse ningún testimonio fehaciente de que se haya hecho la guerra con el fin de impedir la antropofagia o los sacrificios humanos»[69]. Argumento igualmente inadmisible, puesto que los conquistadores, según el testimonio de Bernal Díaz del Castillo, se habían asignado en todas partes, como primera tarea, la de liberar en todas las poblaciones, siguiendo la primera orden de sus capitanes, a todas las víctimas destinadas a los sacrificios y encerradas en sus jaulas. Hecho que ayuda a comprender que se les sumaran tantos indios: los liberados, temiendo caer de nuevo en manos de sus sacrificadores, se agregaban inmediatamente a las tropas españolas, como explica detalladamente el mismo testigo. Además, en el mismo México, los conquistadores se habían marcado como objetivo destruir los ídolos y desmantelar, hasta los cimientos, los templos que llevaban consigo estos sacrificios y esta antropofagia. Tarea a veces heroica, realizada en el curso de los combates, y que siempre costó muchas penalidades, mucho tiempo y mucho trabajo.

Tarea efectivamente sentida como un deber primordial, cueste lo que costare, como lo prueba la actitud de Cortés desde su llegada a México. Acaba de ser recibido por Moctezuma, invicto todavía, y aunque sólo le rodean ciento treinta hombres, la emprende personalmente, en el centro de la ciudad y en medio

del gran ejército azteca, con los ídolos del gran templo de México, chorreantes de sangre de los sacrificios. Les «golpea en los ojos y en la cabeza» y muy pronto, con la ayuda de sus hombre, los destruye. Más tarde serán substituidos por una imagen de Nuestra Señora, erigida justo en el lugar en que se arrancaban los corazones a los sacrificados. ¿Cómo arengó a sus hombres? Con estas palabras: «Olvidemos nuestras vidas y nuestros intereses y muramos aquí por el honor de Dios». Porque Moctezuma le había mandado decir que no tocase a sus dioses; que si no, Cortés y sus hombres pagarían con sus vidas.

El hecho es real, aunque el relato, transmitido por uno de los primeros evangelizadores e historiadores de México, el franciscano Motolinía, en una carta a Carlos V de 2 de enero de 1555[70], pudiera quizá contener algunos adornos. Por otra parte es un hecho normal tratándose de un conquistador del cual el flamenco Pedro de Gante, primer evangelizador de México, llegado muy poco después que Cortés, y que ni siquiera era español, nos dice: «A él se debe que el Evangelio de Dios haya sido recibido y venerado en México; un hombre digno de la gloria en el otro mundo»[71]. En cambio, lo sorprendente es que Las Casas, al replicar a Sepúlveda, no mencione la antropofagia ritual de los aztecas, aun cuando en otras ocasiones habla de esta práctica tan llamativa calificándola de «regocijada». Es muy difícil, en efecto, encontrar una justificación a esta antropofagia, inexistente en los demás casos de sacrificios humanos del resto de la humanidad, ya sean los de los primitivos judíos (Abraham) o los de los púnicos y los judíos adoradores de Moloch, que pueden intentar justificarse por razones religiosas. Se trata también aquí de una característica propiamente india que Las Casas temía sacar a la luz en la Controversia.

Como Abraham

Pero de pronto Las Casas eleva el debate tratando de dar una justificación religiosa a los sacrificios humanos de los indios. Lo hace con una convicción y un estremecimiento que nos conmueven, incluso si permanecemos lúcidos acerca de lo paradójico de su empresa. Ningún pueblo, afirma precipitadamente, ha estado exento de esta costumbre de los sacrificios humanos. Ni los primeros habitantes de España, ni los griegos ni los romanos, pues

esta costumbre es inherente a toda religión. Así se explica el sacrificio de su hijo Isaac que Dios impuso a Abraham, sacrificio que constituye el origen de esta costumbre de sacrificar hombres a los dioses extendido luego a todas las religiones del mundo (también aquí se precipita en su apreciación). «Pues todo pagano, aunque confuso, tiene un cierto conocimiento de Dios, y si considera a su Dios como verdadero, es natural que le ofrezca lo que más tiene en valor, es decir: la vida de los hombres. Al fin y al cabo, ésta fue la conducta seguida por los Mártires del Cristianismo. Todo hombre es deudor a Dios de todo cuanto posee, por lo cual está obligado a ofrecerle lo que considera más precioso, esto es su propia vida», asegura. Además, añade: «Puesto que los idólatras estiman que sus ídolos son el Dios verdadero, su creencia se dirige de hecho hacia el verdadero Dios, como enseñan san Juan Damasceno, san Gregorio Nacianceno, san Agustín, Boecio, santo Tomás y todos los santos que han tratado esta materia».

Por lo tanto, el cristiano como tal no puede condenar los sacrificios humanos de los indios, que son una prefiguración de la religión verdadera, y, por lo menos, excusables. Tampoco el ciudadano en su condición de laico puede hacerlo. Pues, añade Las Casas en una argumentación de tono jacobino, incluso totalitario: «El legislador, en caso de gran necesidad de toda la república [como, en el reino de los Aztecas, la necesidad de la lluvia] puede y debe, con su precepto, obligar a algunos del pueblo a que sean inmolados para ser ofrecidos en sacrificio [...]; pues todo legislador [...] puede obligar a sus súbditos a hacer o sufrir aquello que conviene al bienestar y salvación de toda la república».

En todo caso, concluye Las Casas, incluso «si, con tales inmolaciones, se ofende a Dios, sólo a Dios compete castigar este pecado, en ninguna manera a los hombres». Luego los españoles no tienen ningún derecho a someter a los indios, castigándoles así y obligándoles a suspender los sacrificios humanos, dignos de respeto y excusables desde el punto de vista religioso, legítimos y correctos desde el punto de vista del bien común de los ciudadanos.

Ventaja arrolladora de Sepúlveda

Apenas resulta necesario subrayar la extrema fragilidad y el peligro de las tesis presentadas por Las Casas. Contra lo que pre-

tende, el carácter masivo de los sacrificios humanos de los indios, particularmente en México, no lo discute nadie. Lo mismo que el carácter generalizado de la antropofagia ritual, sobre la que prefiere correr un tupido velo. Su imputación a los conquistadores de no haberse preocupado de estos sacrificios y de la antropofagia es injusta. La mejor prueba es que en aquel mismo momento en que habla, sacrificios y antropofagia habían desaparecido de la Nueva España, salvo algún caso clandestino. ¿Habían desaparecido por arte de magia? En cuanto a su apología religiosa y política de los sacrificios humanos, es peligrosa por partida doble. En primer lugar, en América, porque a la fuerza tiene que favorecer el movimiento que se inicia entonces, con la ayuda de ciertos clérigos indianistas como Las Casas, por el cual «las cosas de la idolatría brotan de nuevo y pululan en cuevas secretas». Así lo va a subrayar Sahagún. Así lo revelará el asunto de los sacrificios humanos practicados secretamente en Yucatán, hacia 1560[72]. En segundo lugar, esta apología lascasiana es una defensa del totalitarismo, en cuanto que permite que el poder político sacrifique a hombres, ciudadanos o no, en interés del pueblo y es el propio poder el que señala cuáles son esos intereses según sus creencias (hoy diríamos según su ideología).

En el fondo, Las Casas no defiende otra cosa que el Terror útil e ideológicamente correcto. Se limita a afirmar que «el fin justifica los medios». Lo más grave es que también en este caso Las Casas sabe perfectamente que la realidad es muy otra de la que él pinta como una aquiescencia devota y voluntaria de los indios a los sacrificios humanos. En el capítulo CLXX de su *Apologética historia* dice que la carne humana de los sacrificados, consumida en lo que él denomina «regocijados banquetes», era la de los prisioneros de guerra hechos por los aztecas a otros pueblos (presos en guerra). Eran unos sacrificados tan poco devotos como voluntarios. Y en su *Undécima réplica* a Sepúlveda afirma que en el pueblo azteca, al que habían sido impuestos los sacrificios humanos, había «un número de inocentes, niños, mujeres y adultos que [...] no aprobaban esta costumbre perniciosa».

En suma, que todo su esfuerzo en defensa de los sacrificios humanos de los indios, de un lirismo conmovedor, no es más serio que su referencia, fundamental para sus objetivos «al sacrificio impuesto por Dios a Abraham, de su hijo Isaac». Pues, si Dios impuso finalmente algo a Abraham fue que no realizase

aquel sacrificio. Exactamente lo que los españoles, según el doctor Sepúlveda, deben imponer a los indios. Y todo el mundo sabe que la Biblia lo afirma: los sacrificios humanos horrorizan a Dios[73].

De nuevo, nos guste o no, debemos hacerlo constar: ventaja aplastante para Sepúlveda. En todo caso la tenía en el ánimo de los quince jueces de la Controversia, y eso es lo que nos importa aquí. Esos jueces se veían abocados inmediatamente a adherirse en esta materia a la tesis de Vitoria, quien mantenía el «deber de defender a los inocentes de la muerte». Y ellos conocían sobradamente la magnitud del horror de los sacrificios en América y la de su represión por parte de los conquistadores, que las negaciones poco convincentes y las peligrosas justificaciones de Las Casas no habían disipado. No habían podido por menos de sentirse fortalecidos en su posición inicial gracias a las puntualizaciones hechas por Sepúlveda y a la evocación de la actitud de los emperadores romanos. Ellas les permitían justificar por completo el sometimiento de los indios a los españoles.

6. ¿«Abrir el camino a la propagación de la religión cristiana y facilitar la tarea de los predicadores» justifica el sometimiento de los indios?

Lo que aparece entre comillas es la afirmación que pretende hacer el doctor Sepúlveda, y a la que va a oponerse Las Casas. Este es el sexto y último aspecto central de la Controversia. Lo mismo que en el tema precedente, el de los sacrificios humanos, Sepúlveda parte como favorito. Todos los grandes comentaristas le han dado ya la razón previamente sobre este punto. Vitoria, en 1539, ha hecho de la opinión emitida por Sepúlveda, el segundo de los ocho títulos legítimos del asentamiento de los españoles en América. Ha proclamado el «derecho que tienen los cristianos a predicar el Evangelio a los infieles», y menciona que podrían «si fuera necesario, aceptar por esta causa la guerra o declararla, hasta obtener la seguridad de predicar». El cardenal Tommasso de Vio, el célebre cardenal Cayetano, maestro de Vitoria y de uno de los jueces teólogos de la Controversia, Domingo de Soto, dice lo mismo también, entre otros, en su *Comentario* a la *Summa* de santo Tomás de Aquino, publicado en 1517. Afirma en él que es

justa la guerra para conseguir el «derecho de paso» y el «derecho a predicar» si los infieles se oponen al ejercicio de estos derechos.

Cayetano era dominico como Vitoria y Soto. Pero los religiosos de las otras dos órdenes preeminentes en la evangelización de América, franciscanos y agustinos, opinan lo mismo. Incluso llegan todavía más lejos. Así el franciscano Motolinía, en su carta a Carlos V en 1555, rechazará el método lascasiano de evangelización sin protección en Florida[74]. Y lo mismo el agustino Alonso de Vera Cruz, de quien sabemos que exige que hombres armados precedan o acompañen a los misioneros a fin de que éstos puedan predicar y no sean asesinados. El obispo Vasco de Quiroga, evangelizador insigne, opina de la misma manera, como sabemos. Hasta los juristas y administradores reales más aperturistas, entre los que podría esperar Las Casas alguna adhesión a sus propuestas, se distancian de él en este tema. Por ejemplo, el consejero de Indias Gregorio López escribe que si los indios maltratan a los misioneros, se les puede hacer la guerra[75].

Las Casas tiene en este tema a todo el mundo contra él. No por ello se amilana: al contrario, nos muestra al genuino Las Casas, rico en imágenes, vibrante de humanidad cristiana y en cierta manera, profético. Aun cuando las circunstancias de la América del siglo XVI en cuanto a la evangelización no son las de hoy, todas las posibilidades están ahí.

Qué dice Las Casas

Para responder a Sepúlveda, Las Casas expone una tesis que no ha preparado con ocasión de la Controversia. Es fruto de una muy antigua convicción que llega a dominarle por completo. Hacia los años 1515, hospedado en el convento de San Pablo de Valladolid por sus amigos dominicos de las Antillas, Montesinos y Córdoba, «compone un proyecto de evangelización para los Indios sin la presencia de soldados, con solos monjes mendicantes»[76]. Más tarde, en 1527, convertido ya el novicio en prior del pequeño convento de Puerto de la Plata, en Santo Domingo, «escribe, como todo parece indicar, su obra fundamental en la materia: *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*»[77]. En ella figura ya esta conclusión: «La guerra declarada a los infieles [...] que nunca han sabido ni de la fe ni

de la Iglesia, con el solo fin que, estando sometidos al imperio de los cristianos por la guerra, su alma sea preparada para recibir la fe o la religión cristiana, o que los obstáculos a la fe sean suprimidos, esta guerra es temeraria, injusta, inicua y tiránica»[78].

Finalmente, entre los años 1535-1545, Las Casas hace de esta concepción puramente pacífica y religiosa de la evangelización, la regla práctica de la operación que emprende en Guatemala, mediante algunos de sus hermanos dominicos, ya que no siempre evangeliza él personalmente. A petición suya, el futuro Felipe II, regente de España, otorgó a esta operación el nombre de *Vera Paz*. Desde el inicio de esta empresa, Las Casas obtuvo del oidor de la Audiencia de México, Alonso Maldonado, gobernador en funciones de Guatemala, que «durante cinco años (a partir del comienzo efectivo) estará rigurosamente prohibido a todo español penetrar en el territorio cedido para la evangelización sin permiso de los frailes evangelizadores». Prohibición que será renovada. De hecho, esta operación se realizó gracias a los caciques ya convertidos en las encomiendas españolas y con la ayuda del conquistador Alvarado. No es, por lo tanto, pura y exclusivamente religiosa. En su primera época fue un éxito. Continuó siéndolo durante los años 1550-1551, durante la Controversia de Valladolid, pero de 1555 en adelante el panorama cambia por completo. Sin razón atribuible a la presencia de españoles no religiosos, que no los había, la nueva cristiandad es atacada entonces por los feroces indios lacandones y acalas, que sacrifican a los jóvenes catecúmenos y martirizan a varios religiosos. Los dominicos supervivientes hacen entonces un llamamiento a los conquistadores para que rechacen por las armas a los agresores lacandones y acalas. Piden incluso que se les extermine. Las Casas ha llegado de esta forma a lo que él decía ser injusto, escandaloso e inicuo, e incluso ha ido más lejos. Pero en 1550-1551 estos hechos no se habían producido todavía. Ante la junta de Valladolid, habla no sólo con su autoridad de teólogo misiólogo, sino también con una cierta autoridad de evangelizador que ha realizado una labor con éxito.

El modelo crístico

Pero Las Casas no se conforma con aprovechar esta ventaja provisional. Como siempre se remonta a lo alto, cada vez más

alto: a Cristo y a los apóstoles, con un completo dominio de la puesta en escena, inflamado por su convicción y, por ello mismo, conmovedor. Dice: «Los indios se encuentran en la situación en que se encontraban los pueblos paganos en el momento de la venida de Cristo. El mérito de España consiste en haber hecho que la Iglesia vea surgir ante sí un mundo nuevo, como si Jesucristo se encontrase hoy entre nosotros. Debemos, desde ahora, adoptar el mismo método de evangelización que se utilizó en los primeros tiempos del cristianismo». Continúa diciendo: «Cristo salió a recorrer los pastos para buscar a la oveja descarriada que había huido por temor (a esta oveja se parecen estos indios sencillos y bondadosos); y habiéndola encontrado, con mucho trabajo, muchos sufrimientos y muchas dificultades, la puso sobre sus hombros. ¿Lo hizo por mostrar a sus discípulos que le agradaba verlos arrojarse a estocadas contra esas gentes que no han recibido aún la fe y no nos han causado ningún perjuicio, y convertirlos de esta manera a la fe, como afirma el doctor Sepúlveda?»

Y en su *Réplica* a la décima *Objeción* de Sepúlveda especifica: «Cristo, hijo de Dios, quando embió a los Apóstoles a predicar, no mandó que a los que no quisierren oyr, les hiziesen fuerza». Al contrario: «les encargó que, si en una ciudad no querían escucharles, la abandonasen pacíficamente». «Luego nosotros no sólo no podemos imponer la conversión por la fuerza, sino que tampoco debemos imponer nuestra predicación, porque ello equivaldría de hecho a predicar por la fuerza».

Después de esto, añade Las Casas en sus *Treinta proposiciones*: «Conviene [actuar] pacífica y amorosa y dulce, caritativa y afectivamente [...], convidando a los infieles y mayormente los Indios que, *de sua natura*, son mansísimos y humildísimos y pacíficos [...]. Así tendrán por bueno y suave y justo al Dios de los cristianos, y deste modo querrán ser suyos y recibir su fe católica y santa doctrina». ¿Correremos riesgos? Seguramente. Cristo se lo dijo a sus apóstoles: «Como ovejas os envío en medio de lobos; [...] esto es, como a personas que a nadie dañan ni pueden dañar; os envío tales que podáis sufrir las injurias de quienesquiera que sean». Si os convertís en lobos por la guerra, no obtendréis más que «un odio y un rencor perpetuos». Y todos los que intervengan, cooperando de alguna manera en esta guerra, cometerán pecado mortal, «gravísimo por cierto».

A continuación, desde lo alto del ejemplo crístico, desciende a su ejemplo personal, presentado como modelo concreto de evangelización india. Aunque sus logros, como veremos, alcancen una extensión territorial mucho menor de lo que él afirma. Dice: «Los religiosos deben empezar por los territorios más cercanos a aquellos en que viven los españoles, empleando, para penetrar en tierras de paganos, indios pacíficos que ellos conozcan y que gocen de su confianza. Es lo que hemos hecho los dominicos en Guatemala. Nos hemos asegurado de este modo la paz y hemos convertido aquellas provincias a las cuales, por esta razón, el príncipe Felipe ha ordenado se les de el nombre de *Vera Paz*. En ellas existe hoy una maravillosa cristiandad, cosa que ignora el reverendo doctor. [...] El primero que entró en ella y la pacificó fue el bienaventurado hermano Luis de Cáncer, que después encontró la muerte en Florida, muerte de la que el reverendo doctor se sirve como apoyo de su tesis».

Pero «incluso si en cualquier otra región sucede que matan (así) a algunos religiosos, no debemos ver en ello un perjuicio. En otros tiempos, numerosos cristianos, mejores que los de hoy, han sido muertos por los paganos por los mismos motivos. Es, en efecto, una disposición divina muy conveniente que el Evangelio cueste la vida a algunos de sus servidores. Tras una muerte tan valiosa son más útiles por merecernos la conversión de los paganos de lo que serían prodigando sus fatigas aquí abajo. En consecuencia, esperamos firmemente que los indios que mataron en Florida sean objeto de la misericordia de Nuestro Señor, en virtud de los méritos del hermano Luis.»

Una nueva alineación

No obstante, como sabemos por el resumen de la primera sesión elaborado por Domingo de Soto en su *Sumario*, Las Casas matizó considerablemente el cuadro de evangelización puramente religiosa y sin protección alguna, presentado en su *Vera Paz*. «Interrogado, finalmente, acerca de lo que convendría hacer (en general) declaró lo que sigue: en las regiones en las que no se temen peligros será menester, como prescribe el Evangelio, que penetren únicamente predicadores. [...] Allí donde sea de temer algún peligro, será necesario construir, en los límites de la zona

de evangelización, algunas fortalezas desde las cuales se podrá comenzar a tratar con estas gentes, propagar la fe y penetrar en sus tierras.»

Por consiguiente, Las Casas se refería ahora con mucho empaque («fortalezas») a los que en otras ocasiones motejaba de abominables conquistadores o soldados, «a partir de los cuales» se llevarían a cabo la evangelización y la penetración. Como ya había ocurrido a propósito de la destrucción de los ídolos, concedía en realidad mucho a su adversario. En efecto, obligado otra vez a enfrentarse a la realidad, Las Casas no ignoraba que la penetración entre los indios peligrosos siempre se hacía esencialmente desde aquellas fortalezas que en la terminología militar de los conquistadores se denominaban presidios. Tomemos por ejemplo la penetración entre los chichimecas, en Nueva Galicia, en el centro norte de México. El conquistador Rodrigo de Río no estableció allí menos de quince de estos presidios[79], cada uno de los cuales contaba con una guarnición de diez soldados y tenía por jefe un soldado con experiencia al que se llamaba caudillo.

De manera que, de hecho, Las Casas incorporaba a la evangelización los métodos y la presencia tutelar de los conquistadores. No era algo diferente de lo que preconizaba Sepúlveda. Las Casas pedía, claro está, que la penetración desde estas fortalezas se hiciese por «vías pacíficas». Pero en regiones peligrosas como aquellas a las que él se refería, nadie podía esperar de los soldados que permaneciesen dormidos en sus fortalezas. Sin una activa vigilancia externa, sin sus servicios de patrullas, pronto habrían sido destruidas por los «indios de guerra». La realidad es que los soldados de los caudillos aparecerán una y otra vez con los religiosos, en el mismo terreno, y no como «ovejas». En cuanto a los territorios «que no entrañaban peligros», Sepúlveda jamás había pedido que se les declarase la guerra por gusto.

Toda la argumentación de Las Casas concluía de nuevo, en cuanto a sus exigencias efectivas, en una franca alineación con las posiciones de su adversario. Es lástima que no haya hecho las cosas, en el caso de la *Vera Paz*, de acuerdo con sus propios puntos de vista. Si hubiera confiado a los conquistadores el establecimiento de una orla de presidios, la «maravillosa cristiandad» de que nos habla no habría sido sacrificada por los lacandones en los propios altares cristianos, ni habría sufrido el martirio, como sucedió. Y si hubiese confiado la protección del hermano

Luis de Cáncer a un presidio, ahora podría hacer algo más que cantarle como mártir bienaventurado. Por último, el acercamiento de Las Casas a las posiciones de Sepúlveda era como si el primero volviera a su proyecto global de colonización (y no solamente de evangelización) presentado a Carlos V en 1518, más de treinta años antes de la Controversia. Aquel plan preveía ya la construcción de una línea de fortalezas desde las cuales se realizarían de forma conjunta la colonización y la evangelización[80].

Y lo que dice Sepúlveda

El cronista imperial tiene muchísimo donde elegir para replicar a Las Casas. Empieza por recordar que nunca ha dicho, como pretende el dominico, que fuera preciso «lanzarse a estocadas y a lanzadas» contra los indios para «de esta forma convertirlos a la fe». Por el contrario, en su *Democrates alter* no ha cesado de oponerse al bautismo impuesto por la fuerza, de subrayar que «la religión cristiana no debe ser predicada con violencia, sino con el ejemplo y la persuasión». Le recuerda que allí escribe que los indios que se sometan a los españoles deben ser tratados con benevolencia y que esta sumisión también puede obtenerse «sin hacer uso de las armas». Acepta, pues, de buen grado que en territorios sometidos, o donde no haya ningún peligro que temer, la evangelización sea encomendada fundamentalmente a los religiosos. Aunque, de hecho y de derecho, los titulares de encomiendas, como también recuerda en su libro[81], tienen la obligación legal de organizar esta evangelización y de financiarla; y lo hacen en la mayoría de los casos a conciencia y con eficacia. Nadie tiene derecho a prescindir de este beneficio, del cual tampoco ha prescindido Las Casas al poner en marcha su *Vera Paz.*

De este trato benévolo y de esta conversión voluntaria garantizados a los indios que hayan aceptado someterse a los cristianos, no se sigue que pueda tolerarse que otros indios obstaculicen la predicación y asesinen a los predicadores. Como en realidad estos indios existen, es necesario reducirlos por la fuerza, a fin de garantizar el ejercicio de un derecho fundamental, de un deber inexcusable para todo cristiano: la predicación. Es preciso garantizar a los misioneros que no serán asesinados. Pretender que todos los indios son «dulces y pacíficos» es un

cuento que no convencería ni a los niños más chicos. Del mismo modo que el «señor obispo» no ha visto, por haberlo ocultado bajo falaces consideraciones religiosas, que en los multitudinarios sacrificios humanos hay sed y deseo de sangre, no comprende tampoco que esta sed y este gusto por la sangre existen desgraciadamente en numerosos pueblos indios, y la experiencia prueba que al menos pueden reaparecer en cualquier momento.

La sangre de los religiosos

En su *Democrates alter*, dice Sepúlveda cuando su interlocutor Leopoldo pregunta a Demócrates: «¿Es posible que creas que algún predicador del Evangelio se haya encontrado en peligro entre los bárbaros?» Demócrates le responde: «Supongo que no has oído referir que en muchos lugares, una vez retirada la guarnición española, los religiosos predicadores han sucumbido a manos de bárbaros mal pacificados. Y tampoco habrás oído que dos hermanos dominicos de la provincia de Píritu han sido cruelmente martirizados por los bárbaros enemigos de la religión cristiana. Que en Chiribichi y en Cubagua, provincias del mismo continente, fueron destruidos por los bárbaros algunos años más tarde un convento de dominicos y otro de franciscanos, que el padre Dionisio fue cruelmente martirizado en el Chiribichi y sus hermanos del convento hallaron refugio en un navío que había en el puerto. Y que en el convento de Cubagua fueron asesinados todos los hermanos durante la celebración de la Santa Misa y los bárbaros, además, profanaron sus ornamentos sagrados»[82]. Estos hechos mencionados por Sepúlveda son, en líneas generales, exactos. Se refieren, por otra parte, a tentativas de evangelización exclusivamente a cargo de religiosos promovidas en Venezuela por los dominicos de Santo Domingo, amigos de Las Casas y que contaban con su colaboración. Pero resulta en cierto modo injusto cargarlos en el «debe» del futuro «señor obispo», aunque sólo se haga de manera tácita, porque por supuesto los terribles bárbaros caribes, a menudo antropófagos, desempeñaron allí su papel. Pero también es cierto que las provocaciones de los esclavistas de Santo Domingo con quienes Las Casas cometió el error de asociarse para su actuación, igualmente fallida, en la cercana Cumaná, influyeron de manera importante.

Sea como sea, Sepúlveda recuerda oportunamente que la sangre de los religiosos no ha cesado de correr, derramada por los «bárbaros». Con frecuencia sin provocación, como en el caso del martirio del hermano Luis de Cáncer, enviado por Las Casas a morir en Florida, como también apunta Sepúlveda. Y añade esta indirecta, a la que ya hemos aludido, de modo que, sin nombrar expresamente a Las Casas, le alcanza de lleno: «Aquel proyecto [el de evangelizar Florida sin protección] era debido a ciertas personas que suelen hacer planes valientemente en tales asuntos, con el peligro y trabajo de los demás». Como ya hemos señalado, Las Casas tuvo la suerte de que la Controversia no se celebrase en 1556 o en 1559. En ese caso Sepúlveda habría podido sumar al palmarés de la evangelización lascasiana el horrible fiasco final de su *Vera Paz.* Este fracaso no afectaba, desde luego, a «provincias», como había dicho el dominico, sino únicamente a «seis o siete aldeas que valían algo», al decir del obispo Marroquín, que escribía al rey en 1545. Hoy algunos especialistas como Oliver Grant Burton, de la universidad de Princeton, llegan a decir que todo este asunto de la Vera Paz no «fue nada más que un hábil ardid de propaganda empleado por Las Casas en la Corte para establecer su idea de la conversión pacífica[83]».

No hay otro método

En resumen, continúa Sepúlveda, el envío de misioneros a los indios antes de que hayan sido verdaderamente pacificados, incluso si se olvida a los mártires, que nosotros no los olvidamos, es una empresa difícil y peligrosa, además de ineficaz, o contraproducente. En lugar de convertir a los indios semejante empresa sólo consigue hacerles cometer nuevos crímenes, con gran peligro para sus almas, que tanto parecen preocupar al «señor obispo». No sólo por la pérdida de misioneros y porque los indios se habitúan a cometer crímenes, sino también por la desconfianza, bien fundada, de los cristianos, y más aún por el efecto de las represalias a menudo inevitables, intentos de este tipo impiden por largo tiempo que se reanude y desarrollo en un verdadero clima de confianza el diálogo evangelizador. Este método es un espejismo de la autocomplacencia y de la vanagloria, un error que no se puede cometer. «No existe otro méto-

do seguro para facilitar y hacer efectiva la predicación de la fe que el de someter a los indios a la autoridad española». Insistimos en ello: ésta es la tarea que nos ha confiado el Papa. Porque los Papas lo saben: no se puede prescindir por principio de la prudente soberanía sobre los pueblos, y menos tratándose de semejantes bárbaros.

Las Casas nos ha dejado miles de páginas. Sepúlveda intervenía sin leer y no tenemos transcripción exhaustiva de sus palabras. Para establecer un cierto equilibrio entre sus respectivas retóricas, tendremos que reconstruir la que puede haber sido la conclusión de Sepúlveda. Nos basamos en las ideas que expresa en su larga defensa de la grandeza militar, en su insistente apología de Roma, en la visión histórica de la evangelización que expone en su carta al futuro cardenal Granvela, en su *Apología* y en sus *Proposiciones.* El «señor obispo», dirá seguramente esta conclusión, nos propone como modelo la predicación de los apóstoles, pacífica, como señalaba Cristo. Pero se olvida de presentar como modelo la *Pax romana* que la hizo posible. Incluso el apóstol Pablo se salvó de la muerte que pretendían darle los judíos (el diácono Esteban ya había sido martirizado por ellos y lo serían más tarde los dos Santiagos) porque, siendo ciudadano romano, pudo apelar al emperador. En cuanto a los otros cristianos de Jerusalén, treinta años después de la muerte de Cristo hubieron de refugiarse en la ciudad de Pella para ponerse bajo la protección romana y librarse así de los judíos. La evangelización necesitaba ya una fuerza protectora, aunque fuese pagana. ¿Con qué derecho, y en beneficio de quién, podríamos renunciar a esta fuerza de protección ahora que es cristiana?

Lo repetimos: no se puede, por principio, prescindir de un imperio. Ni del nuestro ni del de Roma, los dos imperios a los que el «señor obispo» se sirve insultar. El propio Cristo nos ha propuesto el modelo romano en las órdenes que daba el imperio, y nos lo ha propuesto en la persona del centurión romano, delegado e imagen de la autoridad conquistadora y protectora. No insultemos a este centurión, cuando Cristo no lo hizo. Y no adoptemos en su lugar como modelo a quienes todos los Padres de la Iglesia Apostólica han condenado: los ávidos de gloria que buscan y provocan el martirio por temeridad y por orgullo.

Un especialista venezolano de hoy, jesuita, hombre de las tierras en que Las Casas intentó su operación fracasada de Cumaná,

se coloca en esta cuestión del lado de Sepúlveda. Escribe: «Era una quijotada este intento de transplantar al paganismo tropical los métodos de evangelización apostólica aplicados a los pueblos greco-latinos»[84].

Otra vez Sepúlveda en clara ventaja

De hecho y de derecho, Sepúlveda ha conseguido de nuevo una ventaja evidente sobre Las Casas. De hecho, porque Las Casas se ha visto obligado a admitir que no todos los indios eran «dulces y pacíficos» y que podía temerse «algún peligro», al menos, por parte de algunos de ellos. De este modo, Las Casas viene a coincidir plenamente con Sepúlveda al proponer también él una combinación que consista en evangelizar a partir de las fortalezas de los conquistadores. Se ha visto obligado a renunciar en gran medida a sus propuestas iniciales, cuando afirmaba que la evangelización debía hacerse «sin la presencia de soldados». Los jueces de la junta de Valladolid, que sabían perfectamente cómo se hacía esta penetración, siempre a partir de los presidios de los conquistadores, tuvieron por fuerza que percibir esta victoria de Sepúlveda sobre su adversario.

Sepúlveda cobra también ventaja «de derecho»: los jueces toman nota de cómo Las Casas llegaba a negar el «derecho de predicación», derecho que podía ser legítimamente impuesto a los indios según doctrina de sus maestros Cayetano y Vitoria. Necesariamente han tenido que advertir con sorpresa que Las Casas cita el argumento de Cayetano que condena la evangelización por la fuerza, pero rechaza en su *Apología*[85] el siguiente, en el cual Cayetano afirma que el «derecho a predicar» puede ser impuesto, en tanto que Sepúlveda, viejo amigo y colaborador de Cayetano, se reafirmaba en la defensa de este derecho.

Si hubiera habido una votación sobre este sexto y último aspecto de la Controversia, no cabe duda que Sepúlveda hubiera salido vencedor holgadamente. La mejor prueba de ello es que dos de los jueces que en principio eran afectos a Las Casas le retiraron su apoyo en esta materia. Las Casas señalará en su carta de 1555 a Bartolomé Carranza de Miranda, para reprochárselo, que este juez de la Controversia afirma lo siguiente: «Los españoles (laicos) son necesarios a los indios en lo tocante a la civilización

y especialmente en lo tocante a la religión»[86]. También Domingo de Soto, en el resumen que hace de la primera sesión de la Controversia (*Sumario*), dice que Las Casas se equivocó al negar el derecho de los españoles a imponer a los indios la libre predicación[87].

Balance final

Así pues, Sepúlveda venció holgadamente en la Controversia. El análisis detallado de los cinco aspectos polémicos principales le otorga ventaja en todos los puntos. Por dos veces la ventaja es clara, en otras dos resulta aplastante. Las Casas no obtiene ventaja en ninguno de los aspectos, lo que no significa que, en el fondo, no haya tenido razón alguna vez, especialmente si se adoptan criterios de hoy. Ocurre, sencillamente, que en cada ocasión fue el menos convincente para los jueces, aquellos jueces a quienes debería haberse atraído. No lo consiguió por una mezcla de torpezas, parcialidades, patinazos exageraciones, contradicciones y vacilaciones. Lo indica claramente, como sabemos, la evolución del orden del día de la Controversia: en las citaciones dirigidas a los participantes en la segunda sesión se substituye el debate sobre la licitud de la conquista por la consideración de sus frutos positivos de conversión, de colonización y de ampliación del conocimiento de la Tierra.

Esta conclusión, a la que, salvo eventuales matizaciones, suponemos no podrán por menos de llegar nuestros lectores, como hemos llegado nosotros, ha sido para nosotros una sorpresa. Al empezar el examen de los textos y de los documentos utilizados para el estudio de la Controversia, adjudicábamos a priori una ventaja global a Las Casas, o un empate en el peor de los casos. A ello nos incitaba la adhesión casi universal que suscita su alta figura de testigo, de luchador y de profeta, y su señorío absoluto del horizonte de la Controversia a causa de los innumerables artículos, libros, coloquios y simposios consagrados en Europa y en América a cantar sus alabanzas. Al lado de Las Casas, Sepúlveda aparecía como el retrógrado contestatario, muy adecuado para el lucimiento de su adversario. Sepúlveda era el pariente pobre de la familia bibliográfica: pocos artículos, menos libros aún, ningún coloquio y ningún simposio. El vencedor de

la confrontación parecía designado de antemano. Las Casas era el gigante Goliat y Sepúlveda era el debilucho David. Pero poco a poco, en contra de lo esperado, el estudio detallado de los elementos del expediente fue convenciéndonos de que David había vencido a Goliat. Habíamos olvidado que la Escritura y la historia lo habían considerado posible, e incluso fecundo.

Habíamos andado también bastante descuidados al no darnos cuenta de que los especialistas en Las Casas lo daban a entender o lo decían ellos mismos. En 1957 el americano Lewis Hanke señalaba respecto a Las Casas «el fracaso de la Controversia de Valladolid, al no lograr el triunfo de sus ideas en forma pública y resonante»[88]. Incluso, en 1975, en un coloquio sobre el tema *Actualidad de Bartolomé de Las Casas*, el mexicano O'Gorman, más iconoclasta, hacía figurar «la discusión doctrinal de Valladolid»[89] como culminación de «la larga serie de fracasos» del dominico, después de sus iniciativas en las Antillas, después de las *Leyes Nuevas* y de la *Vera Paz*. Más recientemente, Carmen Bernand y Serge Gruzinski[90], especialistas franceses que en general están de acuerdo con los esquemas de Las Casas, escriben que Sepúlveda expuso sus tesis «con talento», que Las Casas las «caricaturizó» y afirmó haber salido vencedor de la disputa de Valladolid. «Sin llegar a persuadirnos de ello», terminan por decir.

¿Lamentarlo?

¿Debemos lamentar esta victoria de Sepúlveda como una influencia negativa para el desarrollo ulterior de la protección de los derechos humanos? Naturalmente que no: el resultado proporcionaba a este desarrollo medios más efectivos que los lascasianos. Nos lo aseguran otros especialistas en Las Casas. V. M. Martínez Bulle Goyri escribe: «Ambas corrientes [lascasiana y sepulvedana] son esencialmente cristianas y humanitarias. [...] Ambas contribuyen a la primitiva formulación de los derechos humanos»[91]. Y Las Casas, «personalidad más fogosa que reflexiva»[92], como recuerda Ángel Losada, se dejaba tentar por visiones totalitarias, como le sucedía al tratar de justificar por razones políticas los sacrificios humanos que Sepúlveda rechazaba con repugnancia.

En definitiva, el adversario de Las Casas no se limitaba a postular fundamentalmente un trasvase cultural[93] y a definir los

medios más eficaces para favorecerlo. Lo cual, por cierto, no era ni universalmente aceptado ni evidente en una época en que los misioneros protestantes franceses, enviados a Brasil por Calvino, concluyeron en 1555 por considerar imposible que los indios asimilaran su fe[94]. No sólo, como Las Casas, Sepúlveda exigía que «toda guerra, aunque sea justa, esté sometida a una serie de limitaciones en lo que respecta a la protección de la populación inocente», sino que además, añade Losada, «no estuvo ausente en la formulación de principios que hoy se aceptan como normativos: la autodeterminación, la no-intervención, la solución pacífica de toda controversia, [...] la cooperación internacional para el desarrollo». No solamente en cuanto afecta a los españoles, sino también para los indios, en sus propias sociedades.

Comparación con África

Y no solamente en teoría: hemos visto y vamos a comprobar que muchas de las características que va tomando el «sometimiento» de los indios, exigido por Sepúlveda, van a respetar y promover estos principios en cuanto al desarrollo, la cooperación, la paz y el respeto al otro, como Sepúlveda había pretendido en el curso de la Controversia y como, por su parte, ya había comenzado a hacer en 1550 Vasco de Quiroga, otro adversario de Las Casas. Porque, contemplada en vísperas del siglo XXI, la insistencia de Sepúlveda sobre la necesaria «aportación de humanidad» no ha resultado mal del todo. Ella ha salvaguardado en América la promoción civilizadora, social y humana de la ley natural, fundamento indispensable de la fe y de la vida cristiana, como advertía Sepúlveda y señala hoy Juan Pablo II en su *Veritatis splendor*. La antropofagia, las inmolaciones y guerras sacrificiales, las opresiones y matanzas intertribales han sido erradicadas en América por la evangelización, concebida como acción civilizadora en profundidad. Del mestizaje físico y mental resultante ha nacido un pueblo nuevo, que tiende a aglutinarse, instintivamente más proclive a la fraternidad y al progreso.

No puede decirse lo mismo, por ejemplo, de África. Una evangelización puramente religiosa, como la deseaba Las Casas, ha resultado ser más superficial. Ha permitido que subsista en todas partes el sustrato tribal, con sus opresiones y sus matanzas. En

todas partes las etnias africanas dominantes tienden a monopolizar el poder en beneficio propio. Y el país más católico de África, Ruanda, conserva la práctica de las multitudinarias matanzas intertribales, con todo el horror que conocemos.

El resto vendrá después

Las pruebas de este fracaso social y humano de la pura evangelización en África nos las ha ofrecido, entre otros, el año 1994, justamente el del Sínodo africano celebrado en Roma. El primero de ellos procede de una de las voces más autorizadas, la de monseñor Bududira, presidente de la conferencia episcopal de Burundi, país hermano de Ruanda y limítrofe con él, y va dirigido al papa Juan Pablo II con ocasión de la visita *ad limina Apostolorum* de los obispos de ese país africano, el 29 de abril de 1994. Allí, a pesar de que «más del 60 % de los habitantes son católicos muy practicantes» continúa desarrollándose «una verdadera cultura de la muerte», «un totalitarismo etnocéntrico» «de orden diabólico». La remodelación de las sociedades nativas, iniciada por Vasco de Quiroga y reclamada por Sepúlveda para América, no se ha realizado en África. «Nos damos cuenta de que en la conciencia de nuestros conciudadanos hay una zona de sombra que la evangelización no ha alcanzado todavía»[95], afirma Monseñor Bududira.

Respecto a otro país africano, Uganda, el testimonio de los misioneros padres blancos y hermanas del Sagrado Corazón, hecho público al mismo tiempo que el anterior, es en todo semejante. «No sirve de nada predicar los valores cristianos a un pueblo que no conoce la paz. Lo primero es conseguir que cesen los enfrentamientos; el resto vendrá después», declara un padre blanco, Franz Pfaff. Sepúlveda había dicho lo mismo. Él se declaraba partidario de la abolición de la «cultura de la muerte», del sometimiento preliminar a la civilización para que pudiese tener lugar una evangelización efectiva. Es lo que en tiempos de los apóstoles aportó la *Pax romana*. «Serán necesarios algunos siglos para que algo cambie aquí», concluye desengañada, también en Uganda, Paulina, española y hermana del Sagrado Corazón, quien, a pesar de todo, se entrega por completo a los indígenas[96].

No son excepción. Se mantiene en África de manera generalizada la aceptación de las repetidas matanzas intertribales como algo normal, hasta el punto de que el ministro francés para la Cooperación señala que ante los cientos de miles de víctimas habidas en Ruanda durante la primavera de 1994 no ha habido en África «una toma de posición, una condena, un movimiento de opinión pública». Únicamente «un silencio increíble respecto al drama que se desarrollaba a la puerta de su casa»[97].

Nada que se parezca a esto sucede desde hace muchos años en una América que se distanció prudentemente de Las Casas. Porque desde «la segunda mitad del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII, la Nueva España fue una sociedad estable, pacífica y próspera». Quien esto nos dice es un juez que ofrece garantías, descendiente de los vencidos y de los vencedores: el mexicano Octavio Paz, Premio Nobel de Literatura, hijo de un mestizo de indio. Como Sepúlveda, rehuye las denuncias unilaterales y tiende la mano a todos. En vísperas del quinto centenario del descubrimiento de América pronunció estas palabras de oro: «Idealizar a los vencidos de la Conquista es alentar una falacia no menor que la de idolatrar a los vencedores. Unos y otros esperan de nosotros comprensión, simpatía y, digámoslo claro, piedad»[98].

Una grandeza única, siempre actual

En la misma declaración, Octavio Paz ha hecho estas importantes puntualizaciones: «Al contrario que la codicia, que es de todos los tiempos y lugares, el deseo vehemente de convertir no aparece en todas las épocas, ni en todas las civilizaciones. Ahora bien, ese deseo vehemente es lo que da su especial fisonomía a la época de la Conquista. En la Conquista de América la política se vive en función de la religión»[99]. La esencia de la Controversia de Valladolid es justamente eso, y esta sublimación de la política por la religión es lo que le da su «fisonomía». Una fisonomía que, en cualquier caso, es la de la grandeza. Una grandeza única. Pues, como recuerda el americano Lewis Hanke: «Ninguna otra nación colonial se esforzó con tanta constancia o vehemencia para determinar el trato justo que debía darse a los pueblos aborígenes bajo su jurisdicción»[100]. Una grandeza no solamente única, sino dotada de permanente actualidad y que vive en nosotros. Lo

afirma Ángel Losada: «La Junta de Valladolid no deja de ser una permanente y gran lección para el hombre de nuestros días, asomado como el del Renacimiento, a un mundo en plena y radical mutación»[101], en cuanto a las condiciones del progreso recíproco de los pueblos y de las razas: se descubren y se mezclan, con las ventajas y los peligros que esto supone para unos y otros. Es lo que sucedió de manera ejemplar por primera vez en la mente, el corazón y espíritu de los Quince de Valladolid y sus dos excepcionales paladines.

Notas

[1] Losada en los *Estudios*, op. cit., p. 60.

[2] Las Casas, *Apología*, texto original en latín de la Biblioteca Nacional de París, fol. 54. Publicación por Losada: *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra fray Bartolomé de Las Casas, y de fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, Editorial Nacional, Madrid, 1975 (las dos Apologías a la vez en texto latino y en trad. esp.).

[3] Losada, *Estudios*, op. cit., p. 72.

[4] *Apología*, op. cit., fol. 3 v.

[5] Cf. *Democrates alter*, ed. latina y trad. esp. de Ángel Losada, Madrid, 1951, pp. 122-123 y 29.

[6] Ib.

[7] *Las Casas*, op. cit., p. 254.

[8] «Evangelización y combate por la justicia», revista *Communio*, vol. XVIII, fascículo 1, Sevilla, 1985, p. 144.

[9] *English historical Revue*, t. LXVII, 1952, p. 408.

[10] *Symposium*, op. cit., pp. 236-237.

[11] Las Casas, *Apologética historia*, México, 1967, t. I, pp. LXXII-LXXIII.

[12] Américo Castro ha puesto de relieve su gran objetividad, como ya hemos visto.

[13] Lewis Hanke, op. cit., p. 95.

[14] *Symposium*, op. cit., p. 335.

[15] Ib., p. 48.

[16] Op. cit., t. I, pp. 236 a 238 y 241. La referencia a Humboldt se encuentra en p. 236.

[17] Bernand y Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*, t. I, Fayard, París, 1992.

[18] Sobre Gerbi, *Symposium*, op. cit., pp. 50-51.

[19] Ib.

[20] *Sociedad prehispánica y pensamiento europeo*, México, 1973.

[21] *Symposium*, op. cit., p. 48.

[22] *Estudios*, op. cit., p. 14

[23] Fols. 240 y 241, r-v.

[24] *Estudios*, op. cit., p. 14.

[25] Marianne Mahn-Lot, *Barthélemy de Las Casas*, op. cit., p. 188.

[26] Las cuatro imputaciones precedentes han sido extraídas de unas pocas páginas de citas de Las Casas por Marianne Mahn-Lot, op. cit., pp. 189 a 196.

[27] *Actas*, op. cit., p. 179.

[28] Zavala, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina*, p. 38.
[29] *Estudios*, op. cit., p. 58.
[30] Ib., y Zavala, *Defensa*, op. cit., p. 32.
[31] *Estudios*, op. cit., p. 58.
[32] *Apología*, ms. de la Biblioteca Nacional de París, ed. de Losada, Madrid, 1975, fols. 236 v y 237 v. *Estudios*, op. cit., pp. 94-96.
[33] *Apologética historia*, capítulos CCLXIII y XXIV.
[34] a [36] Ib.
[37] Hanke, op. cit., p. 95.
[38] *La ciudad de Dios*, capít. 12 del libro 5.
[39] Sepúlveda, *Apología* (en trad. esp.), ed. de Losada, p. 61.
[40] Probablemente de 1549, publicadas en 1552.
[41] Sobre Alejandro, véase *Obras escogidas de fray Bartolomé de Las Casas: Opúsculos, cartas y memoriales*, B.A.E., Madrid, 1957-1958, t. 5, p. 61.
[42] Cosa que también subraya el lascasista Lewis Hanke, op. cit., p. 163.
[43] Sobre Cicerón, véase la *Apologética historia*, capít. XLVIII. Las Casas no cesará de utilizar este texto de Cicerón desde alrededor de 1525 hasta los años 1550-1560, desde su *Del único modo* hasta su *Historia de las Indias* (libro I, prólogo).
[44] Donde se publicaron otros muchos textos españoles básicos, entre ellos las primeras ediciones colectivas del *Romancero*.
[45] *Apología*, ms. de la Biblioteca Nacional de París, fol. 42, ed. de Losada, Madrid, 1975.
[46] Ib.
[47] *Historia de la Inquisición en España y en América*, op. cit., pp. 694-695.
[48] *Actas*, op. cit., p. 883.
[49] Del griego *parousia*. Sobre la parusía evangélica, véase en particular el *Dictionnaire de la foi chrétienne* de los dominicos, Cerf, París, 1968, t. I, p. 558.
[50] Sepúlveda, *Apología*, ed. de Losada, p. 63.
[51] Hanke, op. cit., pp. 193 a 196.
[52] *Estudios*, op. cit., p. 154.
[53] Cf. *Democrates alter*, ed. de Losada, p. 59.
[54] *Apología*, ed. de Madrid, 1739, fol. 5 v.
[55] Cf. *Democrates*, op. cit., p. 84.
[56] *La hora de Dios*, op. cit., p. 196.
[57] Ib., p. 100.
[58] Como señala Las Casas en su *Apologética historia*, capít. CXXXII.
[59] Ib., capít. CLXX.
[60] Revista *Evasions mexicaines*, París, 1980, p. 10.
[61] Op. cit., p. 61, nota 1.
[62] Maxime Haubert, *La vie quotidienne des Indiens et des Jésuites du Paraguay au temps des Missions*, Hachette, París, 1967-1986, pp. 13 a 18.
[63] *La hora de Dios*, op. cit., p. 98. Y José María Iraburu, *Hechos de los Apóstoles de América*, Pamplona, 1992, pp. 325-326 y 395.
[64] Ib.
[65] Como ha descrito el especialista colombiano Carlos Mesa.
[66] «Les martyrs du Canada», *Dictionnaire historique des saints*, dirigido por John Coulson y Bernard Noël, Société d'éditions de dictionnaires et encyclopédies, París, 1964, pp. 269-270.
[67] *Apologética historia*, op. cit., capít. CXXXII.
[68] Hanke, op. cit., p. 95.
[69] *Estudios*, op. cit., p. 36.

[70] *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento de las antiguas posesiones de América*, Madrid, 1864-1932, t. XX, p. 213.

[71] *Colección de documentos para la Historia de México*, México, 1866, citado por Jean Terradas, op. cit., p. 61.

[72] Sobre este asunto, véase Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique*, Privat, Toulouse, 1977; y Yolanda Mariel de Ibáñez, *El tribunal de la Inquisición en México, siglo XVI*, México, 1979.

[73] Dt 12,31 y 18,10.

[74] *Estudios*, op. cit., pp. 171 y 138, nota 63.

[75] Ib.

[76] *Communio*, op. cit., p. 67.

[77] Ib., p. 70.

[78] Las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religion*, ed. de Santamaría, Millares Carlo y Hanke, México, 1942, p. 502.

[79] Charles Foin, «Le pacificateur du nord du Mexique, Rodrigo de Río», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. XIV, Boccard, París, 1978, p. 187.

[80] Marcel Bataillon, *Études sur Bartolomé de Las Casas*, Institut d'études hispaniques, París, 1966, pp. 52 a 54.

[81] Cf. *Democrates alter*, op. cit., ed. de Losada, p. 122-123.

[82] Ib., p. 72.

[83] Sobre Burton, véase Hanke, op. cit., p. 68, nota 17 *in fine*.

[84] Pedro Ojer, SJ, *La formación del oriente venezolano*, Caracas, 1966, p. 39.

[85] Las Casas, *Apología* (original en latín y trad. esp.), ed. facsímil efectuada por Losada conjuntamente con la de la *Apología* de Sepúlveda, Madrid, 1975, capít. 41, fol. 183. Las Casas llegará posteriormente, en sus *Doce dudas* de 1564, a pura y simplemente borrar de esta cita de Cayetano el «derecho de predicación» (B.A.E., t. 110, Madrid, 1958, p. 409a).

[86] *Colección de documentos inéditos para la historia de España, Codoin*, t. LXXI, p. 415.

[87] B.A.E., t. 110, p. 305b.

[88] Op. cit., p. 124.

[89] *Symposium*, op. cit., p. 175.

[90] Bernand y Gruzinski, op. cit., t. I, «De la découverte à la Conquête», Fayard, París, 1992, p. 539.

[91] *Symposium*, op. cit., p. 237.

[92] *Estudios*, op. cit., p. 59.

[93] Rendimos cuenta de la intervención de Losada en el coloquio de Toulouse, 1984, *Communio*, op. cit., pp. 144-145.

[94] Paul Gaffarel, *Histoire du Brésil français au XVI^e siècle*, París, 1878, pp. 239-262.

[95] *Osservatore Romano*, 3 de mayo de 1994.

[96] Encuesta de *Blanco y Negro*, Madrid, nº 9 del 29 de mayo de 1994.

[97] *Le Figaro*, número del 3 de junio de 1994, p. 6.

[98] Declaraciones efectuadas en Sevilla, el antiguo emporio de las «Indias», el 29 de noviembre de 1991. Véase la prensa española del día 30, especialmente el diario *ABC* en su ed. de Sevilla o de Madrid.

[99] Ib.

[100] Op. cit., p. 176.

[101] *Communio*, op. cit., p. 145.

VI LOS RESULTADOS

De este modo Carlos V había obtenido lo que se proponía al convocar la Controversia y hacer que Sepúlveda tomara la palabra de igual a igual con Las Casas: la rectificación de la dictadura moral que Las Casas se había arrogado haciendo censurar a Sepúlveda. Carlos V había obtenido también algo que esperaba. Bajo el impacto de los argumentos de Sepúlveda, al lado del intratable, del inevitable doctrinario de la exigencia cristiana, había reaparecido en Las Casas el casuista dúctil. Al mismo tiempo, Sepúlveda, ante el embate del profetismo humanista de Las Casas, había puesto de manifiesto más claramente su propio calor humanista, al lado de su implacable y también inevitable realismo.

Ambos se habían aproximado. Si no en cuanto a sus personas, por lo menos a veces en sus juicios y mucho en sus recomendaciones. Esto era lo esencial y el resultado buscado. Las Casas no había podido continuar limitándose a fulminar desde lo alto de su Olimpo apostólico. Sepúlveda se había aproximado al gran amor de Las Casas por los indios. Las Casas había puesto freno, en la práctica, a su maximalismo contra la Conquista y contra los conquistadores. Sepúlveda había matizado en gran medida su panacea de la guerra de sumisión. Como esperaba el emperador, habían quedado delimitados un terreno de entendimiento y una confluencia práctica entre un Las Casas más ambivalente que nunca y un doctor Sepúlveda más ponderado.

Liberado

Pero, en definitiva, era Sepúlveda quien había ganado claramente al imponer su realismo, contrastado con toda claridad en lo sucesivo. Las Casas, ahogándose en sus silogismos apasionados, aun rindiéndose en la práctica, no se había moderado en absoluto. Antes al contrario, había desplegado reivindicaciones y afirmaciones teóricas inadmisibles, al menos para la época, como el subordinar, contra el derecho de los descubridores y contra las bulas pontificias, la soberanía de los reyes de España sobre América a una suerte de permanente aceptación electiva por parte de los indios; como el afirmar el estado de pecado mortal de los Reyes Católicos y del emperador Carlos a causa de sus conquistas en América; como el justificar los sacrificios humanos por el derecho y el deber totalitarios de la república india de inmolar de acuerdo con sus intereses y sus sanguinarias concepciones religiosas; como el negar el derecho a imponer la libertad de tránsito y la libre predicación de los evangelizadores; como el negar todo valor civilizador al imperio del emperador Carlos, negándoselo asimismo al de Roma y al de Alejandro; como el afirmar, consecuentemente, la superioridad de los indios sobre ingleses, franceses, españoles y alemanes, considerados como variedades de infrahombres polares.

Ahí Sepúlveda había hecho literalmente perderse a Las Casas, en beneficio propio, pero sobre todo en el de Carlos V, de este modo liberado de todo temor reverencial respecto al dominico. El emperador, y con él sus Consejos, su sucesor Felipe II e incluso los teólogos podrán soslayar en el futuro a aquel profeta *sui generis*. De buena se habían librado.

Se acabó su influencia

Porque había llegado el momento. Las Casas había revelado de hecho su verdadero objetivo: el fin de la presencia española en América, la restitución total de América a sí misma. Se va a jugar el todo por el todo al publicar sin autorización en 1552-1553 sus tratados incendiarios. Y en 1555, para replicar a la opinión del teólogo dominico en otro tiempo más próximo a él y que en el futuro será exactamente la contraria, expondrá claramente sus

designios, hasta entonces a medias ocultos. Son éstos: «Digo que para tener los Indios enteros y restaurarse en sus humanas y temporales policías [civilizaciones], no había de quedar hombre español en las Indias [...]. Afirmo delante de Jesuchristo ser necesario [...] echarlos todos de ellas, si no fueran algunos escogidos para que rescibieran los Indios la Fe». Tal es el contenido de su carta el dominico Carranza, amigo suyo y juez de la Controversia de Valladolid años atrás. En 1574, en sus *Doce dudas*, despejará respecto a sí mismo cualquier sombra de duda al afirmar lo siguiente: «El Rey Católico de Castilla, nuestro señor, está obligado, de necesidad de salvarse, a restituir los reinos del Perú al Inca nieto de Guainacápac, digo al que fuese heredero de los dichos reinos. Y es obligado a dar a los demás señores, lo que fuera suyo».

Por último, en la misma obra, algunos párrafos más adelante, el profeta *sui generis* se apropiará del juicio divino sobre España. Un juicio que él quiere de condenación absoluta de «toda ella»: «Dios no puede sino volcar sobre España su furor y su cólera». Morirá dos años más tarde, en 1566, con esta maldición en los labios y, lo que es peor, en el corazón. Pues habrá repetido en su testamento dos veces: «Dios ha de derramar sobre España su furor e ira», y «si Dios determinase destruir a España...» Pero está claro que el profeta, afortunadamente, habla solo por inspiración propia: en aquellos precisos momentos se ha iniciado ya el Siglo de Oro de España y de América. Un Siglo de Oro que, para América, incluso va a durar doscientos cincuenta años. Sus últimos vaticinios, completamente desconectados de la realidad, no tendrán ninguna importancia. Únicamente los encontraremos en algunas fantasías o agitaciones clericales y en un débil intento de golpe de Estado en México. Y sólo durante algunos años.

Al mostrar desde el primer momento adonde podían llevar las antropologías caprichosas y los anatemas, al desautorizarlas y aportar soluciones prácticas, la Controversia de Valladolid había establecido un sólido consenso. En un determinado momento y en un lugar dado, de carácter más lascasiano moderado. En otro momento y en otro lugar, más sepulvedano. Pero siempre positivo, sin llegar jamás al lascasismo extremista de abandono y de absurda involución. La realidad de una América española más que nunca iniciada «con buen pie» se impondrá sin fisuras. Sobre este consenso, sobre esta realidad, las denuncias polémicas no van a tener ninguna eficacia. Esta España maldita por el viejo pro-

feta, que anatematizaba su Israel personal en el que se había encerrado, legará al mundo el modelo universal de la afortunada fusión de dos civilizaciones[1], como el gran historiador protestante inglés Arnold Toynbee comprobará fehacientemente en México en 1953. Y esto, cien años después de que otro protestante inglés, el gran escritor R. L. Stevenson, hiciera en 1858, entre los indios de la antigua California española, las mismas observaciones y expresara el mismo juicio[2].

Las Casas se sabía perdedor

Pero al escribir esto estamos yendo muy de prisa. Se nos puede objetar, y se nos han objetado, muchas cosas. Vamos a examinarlas por orden. En primer lugar, ¿no ganó Las Casas en Valladolid, como él afirmó? En el *argumentum* que sirve de prefacio a su *Apología* pretendió que «los jueces» habían recomendado prohibir las conquistas en el futuro[3]. Ahora bien, sabemos que esto es falso. Por lo menos en dos casos muy importantes. Cada juez debía comunicar por escrito su juicio, de manera individual, al emperador. El único de esos dictámenes escritos que nos ha llegado es el del doctor Anaya, del Consejo real supremo, que se ha conservado en los archivos de Indias de Sevilla[4]. En él se aprueban las conquistas en orden a la propagación de la fe y para poner fin a los pecados contra natura de los indios. Por lo tanto está totalmente en favor de Sepúlveda y contra Las Casas. Lo cual no tiene nada de sorprendente, ya que en su carta al futuro cardenal Granvela de julio de 1550, Sepúlveda citaba al doctor Anaya entre sus partidarios, numerosos en los Consejos[5].

Por otra parte, el 13 de julio de 1557, al cabo de seis años y algo más del fin de la Controversia, uno de los teólogos dominicos, Melchor Cano, no había enviado todavía su dictamen por escrito. Le fue reclamado mediante nota en esta fecha[6]. El hecho de que Cano, en teoría partidario de Las Casas, no hubiera estimado útil enviar su dictamen tan largo tiempo después de la Controversia no indica una gran conciencia de la necesidad de «prohibir las conquistas», ni un gran calor en su apoyo a Las Casas.

Por su parte, Sepúlveda afirma en sus *Proposiciones* de 1553 que todos los jueces de los Consejos (es decir, diez) estuvieron de su parte y que sólo uno de los cuatro jueces teólogos se pro-

nunció en su contra[7]. Se ha discutido si este único juez favorable a Las Casas que se había pronunciado era Soto o Carranza. La respuesta es aún más dudosa cuanto que, en su *Sumario,* Soto expresó reservas sobre la intervención y sobre una de las posiciones básicas de Las Casas. En una obra publicada en 1557 adoptará como propia la visión de Sepúlveda acerca del papel arbitral del Papa en la concesión inicial de la soberanía, papel que Las Casas rechazaba: la obra aludida es su *Comentario sobre el IV libro de las Sentencias.* Carranza, por su parte, había llegado a posiciones muy opuestas a las de Las Casas, ya que afirmaba el papel «especialmente» deseable de los españoles no religiosos en la evangelización. Afirmaba de este modo la soberanía total del rey de España sobre América, incluyendo los tributos que los indios tenían que pagar y las concesiones de encomiendas. Hasta el punto de que Carranza se asociaba así a las invenciones de «Satanás y sus ministros», tal como el mismo Las Casas escribirá en la carta que le enviará en 1555.

De hecho, como han mostrado nuestro análisis detallado de los aspectos centrales de la Controversia, y la evolución misma de su orden del día abandonando entre las dos sesiones el enjuiciamiento de las conquistas, la victoria de Sepúlveda, una victoria clarísima, no ofrece la menor duda. Los diez jueces de los Consejos, en amplia mayoría, no podían hacer otra cosa que votar en su favor. Entre los teólogos, el franciscano Arévalo le había apoyado firmemente, y acabamos de ver que los tres dominicos estaban muy indecisos, incluso francamente al lado de Sepúlveda, o reticente por lo que respecta a Cano.

Y hay dos hechos clarísimos, indiscutibles, convergentes, que prueban que Las Casas era el vencido y lo sabía. El primero es su publicación subrepticia en 1552 y 1553 de ocho de sus *Tratados* en Sevilla, sin pedir para ello a los Consejos la autorización requerida. Si los Consejos le hubieran apoyado, él habría pedido y obtenido dicho permiso. Si ni siquiera lo solicitó, es que sabía bien que los Consejos estaban contra él. Tanto más cuanto que los temas desarrollados en sus tratados no eran otros que los que ya había desarrollado durante la Controversia. Su reacción es una reacción de rabia y de jugarse el todo por el todo, como hemos dicho, y como todo el mundo lo entendió en la época.

Segundo hecho, y otra reacción de liarse la manta a la cabeza: la carta que escribe, a las puertas de la muerte, en 1566, al

papa Pío V. Sabe tan claramente que, desde la Controversia, tiene a los Consejos y al mismo rey en su contra, que llega hasta pedir al Papa que ordene a los obispos negar su concurso al rey y a su Consejo en razón de lo que él llama «sumos trabajos y tiranías» con que se oprime a los indios. Escribe Las Casas: «Que Vuestra Santidad mande [a los obispos] que en ninguna manera acepten las tales dignidades si el Rey y su Consejo no les dieren favor y desarraigaren tantas tiranías y opresiones»[8]. Es evidente que si el rey y los Consejos hubieran estado de su parte ni siquiera se le habría ocurrido la idea, ni habría sentido la necesidad de exigir una rebelión radical de los obispos contra ellos, mediante una intervención oficial del Papa en este sentido. Lo cual hubiera sido aún más grave que el asunto *Sublimis Deus* que, al menos, dejaba aparte a los obispos de América.

Su «Apología» debió quedar inédita

En estas condiciones, está absolutamente fuera de la realidad el argumento que hace escribir a Marianne Mahn-Lot: «El vencido fue Sepúlveda: su *Democrates alter* no obtuvo jamás licencia para ser impreso en España»[9]. Hemos visto que la publicación de esta obra había sido aprobada por los Consejos reales; sólo la impedía la censura teológica de los amigos dominicos de Las Casas en las universidades de Salamanca y Alcalá. Y si la Controversia de Valladolid fue algo, fue justamente la exposición a lo largo y a lo ancho por Sepúlveda de las tesis del tal *Democrates alter*, habiendo sido convocado el autor por el emperador y sus Consejos. Luego, tras la Controversia, fueron los *Tratados* de Las Casas los que «no obtuvieron [de los Consejos] licencia para ser imprimidos». Las Casas ni siquiera se arriesgó a solicitarla.

Más aún: sabemos hoy, por la publicación de la *Apología* de Las Casas, texto base de la intervención de éste en la Controversia, que contenía una carta-prefacio del dominico Bartolomé de la Vega en la que se pedía al Consejo de Indias la licencia de impresión. «Ruego a Vuestras Excelencias se dignen ordenar que [esta obra] sea impresa, y muevan a favor de ella el ánimo del Rey»[10], puede leerse en ella. Lo cual confirma ya que el ánimo del rey no estaba muy a su favor, pues había que «moverlo», hecho corroborado por este otro que relata Ángel

Losada, editor actual de la *Apología* según el manuscrito de la Biblioteca Nacional de París: «No parece que los argumentos de Vega resultaron muy convincentes ante el Consejo, y finalmente ante los Reyes, pues la obra quedó sin publicarse»[11].

Ahora bien, justamente en los años que siguen a la Controversia publica Sepúlveda su *Epistolario* en Salamanca, en 1557, con todas las licencias apetecibles de los Consejos. Naturalmente, gira sin cesar en torno a la Controversia. El que recibe la censura de los Consejos es Las Casas, por sus *Ocho tratados* y por su *Apología*, lo cual es en verdad mucho: lo esencial de su obra polémica. El censurado no es Sepúlveda, a quien se autoriza a publicar su muy enérgico *Epistolario*. Y, esta vez, los universitarios de Salamanca y de Alcalá cierran la boca. La frase de Marianne Mahn-Lot se vuelve del revés por completo: el verdadero vencido fue Las Casas.

La conquista ahora y siempre

De igual forma, no hay ni que decirlo, la pretendida consecuencia legislativa y reglamentaria que los mismos historiadores sacan de lo que toman por la victoria de Las Casas en la Controversia es absolutamente irreal. Tras haber afirmado esta victoria, Marianne Mahn-Lot escribe: «Las guerras de conquista continuaron suspendidas»[12]. Nada más alejado de los hechos, como alejada está la afirmación que hemos visto hacer a Las Casas en el mismo sentido.

De un extremo a otro de América se prosiguieron las conquistas, bien por las razones que había establecido y puesto de relieve Sepúlveda, bien por inevitables razones de circunstancias. Razones todas que los silogismos lascasianos, aun cuando hubiesen salido victoriosos, habrían sido incapaces de hacer desaparecer. En 1554 la conquista de Chile sigue adelante, hasta tal punto que el conquistador de este país, Pedro de Valdivia, es muerto en combate contra los temibles araucanos que habían destruido Santiago a principios de enero. En Perú, a partir de 1557, el virrey Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, envía para dar un nuevo impulso a la conquista de Chile a su hijo García, que vence a los araucanos, lo cual llevará al conquistador Ercilla, en 1558, hasta la Tierra de Fuego. Y este virrey del Perú no cesa de

lanzar otras conquistas en todas direcciones para «drenar la tierra», es decir, para ocupar a los conquistadores y soldados cuyas luchas intestinas y repetidos levantamientos habían desorganizado y ensangrentado el país durante los veinte años precedentes. Pues no se había podido conquistar el imperio de los Incas sin el concurso de buen número de turbulentos soldados, a los cuales había necesariamente que dar alguna válvula de escape.

En 1559, como señalábamos antes, es el propio sucesor de Las Casas, el dominico Casillas, obispo de Chiapa, quien bendice los estandartes y las armas destinados a la conquista, absolutamente necesaria, de los territorios de los lacandones y los acalas, autores de la matanza de los conversos y los misioneros de la pretendida *Vera Paz* lascasiana. Las tribus acalas son aniquiladas. Los lacandones huyen a las montañas. En el mismo año de 1559 fue preciso lanzarse también a la conquista de la Florida, donde, como es sabido, el dominico Luis de Cáncer, enviado por Las Casas sin protección entre los lobos indios, resultó martirizado en 1549, poco después de su desembarco. Y esta vez se trataba de una expedición muy numerosa en comparación con las conquistas americanas precedentes: quinientos soldados y trece barcos que también transportaban a los colonos y a sus familias. Y a los religiosos, capellanes de la conquista, entre los cuales se encontraba el dominico Domingo de la Anunciación, amigo de Las Casas, que hará de él su vice-albacea. El destino de esta expedición, aun tan bien preparada y equipada, fue trágico[13]. Una terrible tempestad, o un ciclón tropical, hundió doce de los trece barcos con los víveres que transportaban. El hambre provocó motines y los supervivientes tuvieron que alcanzar México como pudieron (1561).

Una parte de los soldados que sobrevivieron encontró allí ocupación inmediatamente en la otra conquista que preparaba e iba a iniciar, en el centro-norte de México, el gobernador de Nueva Vizcaya (Durango), el célebre conquistador Francisco de Ibarra. ¿Por qué esta conquista? Porque era de todo punto necesario conseguir que cesaran, mediante el control de su territorio, las sangrientas incursiones de los temibles chichimecas, que atacaban los asentamientos españoles y las aldeas indias de «paz» en toda la región. Se trataba de una operación de menor volumen, pero aun así importante para América: más de cien soldados a caballo que, en 1563, se internan en lo desconocido, hacia el norte, a tra-

vés de cientos de kilómetros, hasta alcanzar las inmediaciones del Río Bravo o Río Grande, frontera actual de México y de los Estados Unidos, y el centro del golfo de California. Operación muy dura también: toma al asalto de los fortines chichimecas y primera travesía, dantesca, de la Sierra Madre, que estuvo a punto de ser fatal para los supervivientes. Estos no regresaron a su punto de partida hasta pasados tres años, en 1566. Y los chichimecas no estaban vencidos: la guerra «a sangre y fuego» para neutralizarlos durará todavía más de treinta años, hasta finales del siglo XVI[14]. Ahora y siempre la conquista, a menudo ineludible, irreemplazable, como había dicho Sepúlveda.

Además, la conquista, reemprendida en todas partes inmediatamente después de la Controversia, tendrá tal importancia, tanto en intención como de hecho, que su apología dará lugar a la exaltación poética de la figura de uno de los conquistadores, García Hurtado de Mendoza, que puede leerse en el *Arauco domado*, del chileno Pedro de Oña, epopeya notable, publicada en 1596. Lo cual confirma, por otro lado, hasta qué punto las tesis de Las Casas habían perdido terreno en la opinión general.

Una confusión

Los historiadores particularmente adictos a Las Casas señalan otra consecuencia que, según ellos, habría tenido su presunta victoria en Valladolid. Escribe Marianne Mahn-Lot: «La palabra misma de conquista [...] será abolida en 1556 (en las instrucciones al virrey del Perú sobre 'los nuevos descubrimientos')». Y Marianne Mahn-Lot no es la única que hace semejante afirmación que se ha como aposentado en la historiografía. Veintiocho años después que ella, en 1992, Carmen Bernand y Serge Gruzinski la recogen[15]. Esta vez estamos en plena confusión. Una confusión que da al pretendido resultado de la Controversia de Valladolid lo que no puede pertenecerle. Pues nuestros lectores recuerdan que esta abolición de la palabra «conquista» en provecho de la de «descubrimiento» figuraba ya en las *Leyes Nuevas* de 1542 (leyes 33 a 38). Estas *Leyes Nuevas*, a las que Las Casas había, por otra parte, atacado como claramente insuficientes y cuya paternidad rechazaba de este modo. En las mismas leyes figuraban, lo hemos visto, las disposiciones de autorización y de control de las con-

quistas, llamadas en adelante descubrimientos, que tenían por objeto la prevención de los abusos más graves. Idénticas disposiciones, con abolición de la palabra *conquista*, figuraban menos de dos años después, el 3 de febrero de 1544, en las instrucciones dadas al famoso conquistador Orellana para su entrada de población en el río Marañón, descubierto por él en 1541. Puede leerse en ellas que todo debía hacerse «con la más moderación y templanza, y con las menos muertes y daños que se pueda», llegando incluso a devolver las ropas y joyas que se tomasen a los indios. Por este motivo ya no se llamaba «conquista» a esta entrada de población, sino, esta vez, *pacificación*. Y estas instrucciones habían sido confirmadas en una Real cédula de 22 de mayo de 1549, en propios términos.

Nada nuevo aparece en este aspecto durante los años siguientes a la Controversia de Valladolid. Las conquistas-descubrimientos se suspenden en principio, a partir de algunos meses *antes* de la Controversia (16 de abril de 1550), pero son de hecho autorizadas, e incluso sólidamente programas por cédulas reales, ya que se producen en gran número de un extremo a otro de América, como acabamos de ver. Las humanizan el control de las Audiencias, la presencia obligatoria de religiosos, las prohibiciones de ejecuciones no estrictamente necesarias, de robos, saqueos y deportaciones, como el propio doctor Sepúlveda había recomendado. Pues también él había condenado severamente, y tratado de «impíos» y de «criminales» a los que hacen la guerra a los indios con crueldad para apoderarse de sus bienes. Y había pedido también que las conquistas se reservaran para hombres «justos, moderados y humanos»[16]. Su reglamentación es tanto de Sepúlveda como de Las Casas.

De inspiración sepulvedana

Más aún: es una inspiración de origen sepulvedano, y antilascasiano, a la luz de lo que se había dicho en la Controversia, la que promueve esta reglamentación de las conquistas-descubrimientos a raíz del final de este gran debate. Una reglamentación que pone nuevamente de manifiesto la clara victoria obtenida por Sepúlveda sobre Las Casas. Recordemos que en la Controversia Las Casas había rechazado, con una violencia que llegó a escan-

dalizar al juez teólogo Soto, el derecho de imponer a los indios la libre predicación de la fe cristiana. Había dicho incluso que esta imposición de la libertad de predicación «equivalía a predicar por la fuerza». Ahora bien, la *Instrucción* sobre las conquistas promulgada por Felipe II en 1556 es absolutamente opuesta a este rechazo lascasiano. Por el contrario, asegura la realización de la última de las exigencias formuladas por Sepúlveda: someter a los indios para «abrir el camino de la propagación de la fe cristiana y facilitar la tarea de los predicadores».

Efectivamente, en dicha *Instrucción* se lee: «Si, entre los dichos Indios oviere personas que impidan que oigan nuestra doctrina [de evangelización] ni se conviertan, e traten mal a los que lo hizieren, preveeréis cómo sean castigados y oprimidos [reducidos], de manera que no sean parte para hazerlo. Y, si fueren señores, dando orden que se les quite la autoridad y mando y dominio que tuvieren para hazerlo»[17] (capítulo 4). «Otrosí, si los dichos naturales y señores dellos no quisieren admitir a los religiosos predicadores, después de averles dicho el intento que llevan [...] y los ovieren requerido muchas veces que los dexen entrar a predicar y a manifestar la palabra de Dios, los dichos religiosos y españoles podrán entrar en la dicha tierra y provincia con mano armada, y sugetarlos y traerlos a nuestra obediencia»[18] (capítulo 19). Esto, por prudencia, a reserva de «dar primero noticia dello a la Audiencia» competente, «enbiándole información cumplida de todo, para que allí [...] den commisión y orden para ello»[19].

La conformidad de estos textos con las exigencias de Sepúlveda, rechazadas por Las Casas, es absoluta. Incluso en lo prudentes. Están fechadas precisamente en Valladolid, el 13 de mayo de 1556. Además, se ratifica esta *Instrucción* a los presidentes de las Audiencias: la de Quito y la de Bogotá (en 1559). Incluso se le ratifica expresamente en 1562 al conquistador Francisco de Ibarra en la cédula real que le autoriza a la conquista armada (descrita líneas más arriba) a partir del centro-norte de México. Y se ratifica aún en 1563 en las instrucciones dadas al gobernador general del Perú, en funciones de virrey, García de Castro. Y vuelve a ratificarse en 1568, en las instrucciones dadas al nuevo virrey del Perú, Francisco de Toledo.

Así pues, se trata, efectivamente, de una legislación general y constante[20] de la conquista, que da continuidad a la Controversia

durante los veinte años de influencia directa de ésta. Y como esta legislación está elaborada, redactada, promulgada y puesta en práctica por los miembros del Consejo de Indias, de acuerdo con los miembros de los demás Consejos reales, resulta que la afirmación de Sepúlveda según la cual todos los jueces de los Consejos, en la Controversia, estuvieron a favor suyo, no puede andar muy lejos de la verdad.

«Poblar y convertir»

Tanto más cuanto que esta legislación-reglamentación de la Conquista va mucho más allá de la confirmación de la exigencia sepulvedana de someter a los indios con vistas a asegurar la libre predicación. Confirma también la plena soberanía, no simplemente *modal* (con vistas únicamente a la evangelización) como había afirmado en Valladolid Las Casas que debía ser, sino total y con inclusión de la colonización e instalación en lo temporal de los españoles en América, como había exigido Sepúlveda. Efectivamente, la instrucción dada en 1562 al conquistador Francisco de Ibarra para su conquista del norte de México se propone como objetivos clarísimos, y en este orden, «poblar y convertir»[21]. Se autorizaba al conquistador y se le encomendaba, «por todas vías y medios que sean necessarios», «traer de paz, y al gremio de nuestra religión cristiana, y obediencia de Su Majestad, a los naturales» de dicha región. Sin que los encargados de llevar a cabo la conquista hicieran a estos naturales «más daño de aquél que fuese menester», debían empujarlos a someterse a esta conquista-colonización.

Ya la *Instrucción* general de 1556 prevé explícitamente el sólido establecimiento de la soberanía total, obligando a los virreyes a «dar instrucción a las personas que ansí fueren en los dichos navíos, que descubierta alguna isla o tierra [de que], saltando en ella, tomen possessión en nuestro nombre, haziendo los autos que conveniere; los quales traigan en pública forma y en manera que haga fee» (capítulo 29). Y las instrucciones dadas en 1568 al virrey Toledo para el Perú se referían a la vez a las conquistas-descubrimientos y a las colonizaciones a ellas asociadas, «nuevos descubrimientos y poblaciones». Más aún: si los naturales «no quieren consentir o se pusieren a defender la dicha población»,

los españoles «procurarán de hacerlo» para imponerla «sin hacer más daño que aquél que fuere menester para su defensa [de los españoles]».

La acrobática síntesis de Ovando

Sólo en 1573 aparecerá, en la dialéctica del consenso fruto de la Controversia de Valladolid, una tendencia lascasiana moderada en las *Ordenanzas* generales, bastante acrobáticas, promulgadas por iniciativa del nuevo presidente del Consejo de Indias, liberal, el inquisidor Ovando. Más de veinte años, obsérvese, después de la Controversia, y sin por ello anular las ideas básicas de Sepúlveda. Así lo subraya Lewis Hanke: estas ordenanzas van a ser «mezcla de las ideas de Sepúlveda y Las Casas».

El discurso preliminar sobre la grandeza del imperio español y los beneficios de la colonización que aparece en ellas, para ser pronunciado por los españoles ante los indios, repite exactamente lo que dijo Sepúlveda en Valladolid. Los Españoles tenían encargo especial de darles a entender «el lugar y poder en que Dios nos ha puesto, y el cuidado que, por servirle, habemos tenido de traer a su santa fe católica todos los naturales de las Indias Occidentales. Y las flotas y armadas que a ello habemos inviado e inviamos. Y las muchas provincias y naciones que se han juntado a nuestra obidiencia. Y los grandes bienes y provechos que dello han recibido y reciben, especialmente que les hemos inviado quien les enseñe la doctrina cristiana y fe, en que se puedan salvar. Y habiéndola recibido en todas las provincias qu'están debaxo de nuestra obidiencia, los mantenemos en justicia, de manera que ninguno pueda agraviar a otro. Y los tenemos en paz para que no se maten, ni coman ni sacrifiquen, como en algunas partes se hacía. Y pueden andar siguros por todos los caminos, tratar y contratar y comerciar. Háseles enseñado pulicía [civilización], visten y calzan, y tienen otros muchos bienes que antes les eran prohibidos. Háseles quitado las cargas y servidumbres. Háseles dado el uso de pan y vino y aceite y otros muchos mantenimientos. Paño, seda, lienzo, caballos, ganado, herramientas y armas, y todo lo demás que de España ha habido. Y enseñado los oficios, con que viven ricamente. Y que, de todos estos bienes, gozarán los que vinieren a conocimientos de nuestra santa

fe católica, y nuestra obidiencia». El capítulo 13 de estas *Ordenanzas* sigue urgiendo la toma de posesión[22] de las tierras descubiertas o conquistadas en la forma legal y solemne que acabamos de ver definida en 1556. Sigue exigiéndose como derecho fundamental la población por españoles. Los capítulos 138 a 144 de estas *Ordenanzas* establecen explícitamente que los españoles se instalen «de assiento y no de passo»[23], lo cual no podía ser más opuesto a las miras a largo plazo de Las Casas, que afirmaba que había que «echarlos fuera a todos». En ellas vuelve a definirse el poder absolutamente regalista de los reyes de España sobre América, conforme a las afirmaciones de Sepúlveda, como soberanía y jurisdicción universales[24] (capítulo 146). Y esto de la manera más concreta, incluyendo la imposición de tributos a los indios, sin omitir lo que Las Casas rechazaba de plano: distribuir a los indios en repartimientos de mano de obra y darlos en encomiendas a súbditos españoles, para que éstos se ocupen de evangelizarlos y civilizarlos[25] (capítulos 145 y 146). Pero, a la vez, ya no se reivindicaba el derecho a imponer por la fuerza la libre predicación. Al menos directamente, pues las *Ordenanzas* recomendaban a la vez la persuasión lascasiana y procedimientos de fuerza sesgados, a decir verdad más chocantes que la fuerza directa, tales como la toma de los hijos de los caciques como rehenes bajo pretexto de educarlos[26]. También recomendaban procedimientos teatrales un tanto pueriles, como la estratagema de reunir a los indios reacios con indios ya sometidos a la predicación, y hacer salir de improviso de entre estos últimos una procesión cristiana con gran pompa, ornamentos sacerdotales rutilantes, cantos y música[27] (capít. 144). Se adivina a Sepúlveda, sin embargo, en el trasfondo de la recomendación: «Aunque de paz quieran recibir y reciban los Indios los predicadores y su doctrina, váyase a sus pueblos con mucha cautela, recato y seguridad, de manera [...] que no se puedan desacatar a los predicadores». Tintes lascasianos tenía también la recomendación de no arrebatar de entrada los ídolos a los indios, sino instruirles en la fe cristiana de tal manera que se les persuada de «que, de su propia voluntad, dejen sus ídolos»[28]. También tenía tintes lascasianos la recomendación hecha a los conquistadores de «no ayudar a unos Indios contra otros», lo que habría impedido la alianza de Cortés con los cempoaltecas y los tlaxcaltecas, de la cual abominaba Las Casas. (Esta disposición ya figuraba en la *Instrucción* de 1556).

Y, de manera general, tintes lascasianos tenía la recomendación de tratar siempre con los indios en «paz y caridad», en una suerte de reconocimiento de su propia soberanía. Todo debía hacerse, en relación con los naturales, con «persuasión», «prudencia» y «discreción» (capít. 141). Se trataba de «asentar paz y alianza con ellos y sus repúblicas»[29]. Lo que, ciertamente, podía combinarse con la prudencia, la buena voluntad y la «soberanía noble, cortés y útil a todos» recomendadas por Sepúlveda, así como con su proposición de ir dando progresivamente más libertad a los indios.

La afortunada fusión

La ambivalencia acrobática de todo ello queda claramente puesta en evidencia por la recomendación que se hace en las *Ordenanzas* de convencer a los indios de que se sometan libremente a los españoles impresionándoles mediante visitas a los pueblos, debidamente fortificados, que éstos habrían construido previamente, a fin de que entiendan «que los Españoles pueblan allí de assiento y no de passo». El título mismo de estas *Ordenanzas* (que habitualmente se omite citar, en un intento de presentarlas como puramente lascasianas) deja bien claro que su esencia es la colonización permanente: *Ordenanzas de nuevos descubrimientos y poblaciones* (así en la colección *Codoin-Aml*, en el *Cedulario* de Encinas y en la *Recopilación de Indias*). Sin embargo, es evidente en ellas la buena voluntad característica de lo que será la América española, en el consenso definitivo a medio camino entre las posiciones lascasistas moderadas y las posiciones de Sepúlveda. Pero sin abandonar para nada los principios de la soberanía plena y entera y de la cautelosa prudencia, se dejará amplio campo a la adhesión voluntaria de los indios, sus costumbres, e incluso a sus «repúblicas», al prohibir toda violencia contra ellos. Así habrá en esta América habrá «dos repúblicas, una española y una india, tan yuxtapuestas como jerarquizadas»[30]. De modo que tras las violencias parciales del inicio de la Conquista, se llegará a lo que Toynbee tiene por modelo mundial de la afortunada fusión de dos civilizaciones, una obra maestra contradictoria y eficaz de ese algo indefinible que es «el arte español de conllevar el absurdo, de congeniar, y de hacerse estima-

ble en los medios más hostiles», como ha dicho admirablemente el gran profesor de Princeton Américo Castro[31].

La naturaleza lógica, silogística y excluyente de Las Casas no le permitió prever semejante adaptación. Por el contrario, Vitoria lo veía así ya en 1537, cuando escribía: «América no es parte de España, sino ordenada a sí misma». Lo será de forma completa con su legislación propia, las abundantísimas *Leyes de Indias*; con sus comunidades indias preservadas y protegidas de forma sistemática; con sus pueblos, en los que las tradiciones indias se expresarán con vigor; con su magnífico arte indio-cristiano, sus numerosos y notables hospitales dedicados a los indios, sus virreyes soberanos de verdaderos reinos específicos y, finalmente, con su propia Iglesia, indianista, en la que la catequesis y la liturgia se harán sistemáticamente en lenguas indias. Y «culturalmente indios» son los centros de devoción más importantes, Guadalupe en México y Copacabana y Cocharcas en Perú, como ha señalado el historiador mexicano Miguel León Portilla en el caso de Guadalupe[32].

La elección de los religiosos

Pero precisamente la América española era tan religiosa como política, y la Controversia de Valladolid fue más religiosa que política, como señalamos desde el primer momento, convocada como fue para dar respuesta a los problemas de conciencia que se planteaba Carlos V, ante todo alma, cristiano y «vicario apostólico» de las Indias, en esos años en los que se preparaba para aparecer ante Dios. Por consiguiente, es esencial que investiguemos la acogida que la Controversia de Valladolid tuvo entre los religiosos y cuál fue la elección de éstos en los años posteriores a ella. Nos limitaremos, «para evitar la prolijidad», como dicen los antiguos textos españoles, a mostrar lo que fue de los tres principales grupos evangelizadores de la época: los franciscanos, los dominicos y los jesuitas, todos, por otra parte, perfectamente representativos del conjunto.

Los franciscanos, primeros evangelizadores de América, los más numerosos y activos, fueron siempre reacios a la influencia de Las Casas y contrarios a sus tesis. Defendieron la encomienda. Incluso pidieron su perpetuidad cuando Las Casas la daba de baquetazos y la hacía abolir. A continuación rindieron homenaje

al conquistador Cortés, denunciado por Las Casas como un tirano abominable y astuto, un asesino siempre sediento de sangre. Vieron en el conquistador, que siempre les había honrado y ayudado, al padre de la evangelización americana. No les hizo cambiar de opinión ni un ápice todo lo que Las Casas pudo decir en la Controversia, donde su representante en el debate, Bernardino de Arévalo, especialista en América, apoyó a Sepúlveda con firmeza. Alfonso de Castro, profesor franciscano en Salamanca y de igual valía que los dominicos que profesaban en dicha universidad, emitió seguidamente un *Aviso* en favor de la perpetuidad de la encomienda, solicitada por Zumárraga, obispo de México y franciscano, en 1529. Con esta perpetuidad, decía, los indios recibirían mejor trato que en las encomiendas temporales que estaban entonces en vigor. Al afirmar claramente que la presencia de los españoles era necesaria para la estabilidad del sistema de gobierno y de evangelización de América, Castro se ratificaba su oposición a la tesis lascasiana que buscaba excluirlos[33].

Los verdaderos indianistas

Los franciscanos se reafirman en su opinión a favor de la Conquista. Su cronista, Mendieta, hacia 1590, otorga a Cortés el título de «nuevo Moisés». Su gran etnógrafo Sahagún[34] había subrayado diez años antes hasta qué punto el conquistador había desempeñado un papel de promotor en la cristianización de México. Los franciscanos, que tienen en Pedro de Gante, Molina, Olmos, Motolinía, Gilbert, Gaona, Bazas y Sahagún la más desbordante pléyade de lingüistas y etnógrafos indianistas, de todas las lenguas y todos los pueblos indios, se ríen de las pretensiones indianistas de Las Casas, que no se ha tomado la molestia de aprender una sola lengua india. Se ríen igualmente, casi hasta la indignación, del tráfico de influencias por el que Las Casas pedía dinero por todas partes en América, adelanto sobre sus intervenciones. Por motivos menos honorables, le guardan rencor por su negativa y su condena de los bautismos apresurados que los franciscanos practicaban en masa: Motolinía recibió sobre este asunto una negativa directa de Las Casas.

Fueron los únicos religiosos (y un poco los agustinos) que se ocuparon de promover sistemáticamente el progreso tecnológico

y cultural de los indios, al crear sus importantes colegios, especialmente el de San José de México y el de Tlatelolco. Por consiguiente, fueron los únicos que contaron con indios entre los miembros de la orden, desde Panamá hasta México, uno de los cuales llegará incluso a provincial de lo que sería después su provincia de Zacatecas. Por tanto, las crecientes pretensiones grandilocuentes de Las Casas de ser el portavoz ante España designado por los indios no podían por menos de exasperarles. Y el espectáculo que dio Las Casas cuando su llegada a Chiapa, con sus porteadores indios esclavizados y sus esclavos negros, acababa de darles otra ocasión de burlarse de él.

Así que su indignación contra Las Casas no hizo sino crecer. Estalló cuatro años después de la Controversia, en 1555, en la larga carta de Motolinía, su jefe de filas en México, a Carlos V[35]. Motolinía llevaba entonces más de treinta años infatigable en la brecha de la evangelización; una evangelización que Las Casas, que jamás fue evangelizador personalmente, pretende regentar a golpe de denuncias y de ukases desde el fondo de su celda de Valladolid. Dos de los tratados más incendiarios, imprimidos de forma ilegal por Las Casas en Sevilla en 1552-1553, acababan de llegar a manos del franciscano: el tratado relativo a los esclavos indios y el *Confesionario*, del cual el virrey Mendoza había hecho recoger para quemarlas las primeras copias manuscritas, siguiendo instrucciones reales de 1548. Motolinía lo tenía presente y ya no aguantaba más. Escribió a Carlos V para poner en su conocimiento la realidad tal como él la veía, completamente distinta de la que Las Casas decía no ver, y para poner al emperador en guardia contra el enredador dominico.

«El de Las Casas»

La realidad, dice Motolinía, un hombre que ha permanecido junto a los indios día a día y que siempre los ha defendido con calor, es que la situación de los indios ya no es en absoluto la de los comienzos de la colonización. Afirma que los indios de México no están más oprimidos ahora que los campesinos de Castilla[36]. Se les han dado medios para defenderse, y saben utilizarlos, en el caso de que los tributos que se les exigen sobrepasen el monto que las tasaciones de las Audiencias han fijado para

las encomiendas. La realidad, dice Motolinía, es también que entre los encomenderos «hay muchos buenos cristianos que se preocupan por la cristianización de los indígenas que les están confiados, dando ejemplo de una piedad y una caridad muy superiores a las que puede exhibir la vieja España». La realidad, sigue diciendo este primer historiador, lingüista y analista del México anterior a Cortés, es que el poder azteca derribado por los españoles era una opresión reciente. Tenía poco más de un siglo y ya ensangrentaba el país con sus innumerables sacrificios de prisioneros tomados de entre los otros pueblos. ¿Cómo puede un Las Casas conceder a esta opresión reciente un privilegio de legitimidad y exigir que hinquemos la rodilla ante ella?

La realidad es, por último, que los conquistadores no son en absoluto lo que Las Casas quiere hacer ver: «todos los conquistadores han sido robadores, raptores y los más calificados en mal y crueldad que nunca jamás fueron, como es a todo el mundo manifiesto», según sus propias palabras: «Vuestra Majestad, dice Motolinía al emperador, sabe las instrucciones y mandamientos que llevan y han llevado los que van a nuestras conquistas y cómo las trabajan de guardar, y son de tan buena vida como el de Las Casas, y de más reto y santo celo»[37].

Con seguridad, prosigue el franciscano inmisericorde diciendo: «Por cierto, para unos poquillos cánones que el de Las Casas oyó, él se atreve a mucho, y muy grande parece ser su desorden y poca su humildad. Y piensa que todos yerran y que él solo acierta». Sus escritos tendrán seguramente este efecto: «difamar a nuestra nación». Motolinía se mostraba aquí profético: durante los cuatro siglos siguientes, en todo el mundo y hasta entre nosotros, la «leyenda negra» anti-española encontraría un filón en las obras de Las Casas. Concluye el franciscano: «Yo me maravillo cómo V. M. y los de vuestros Concejos han podido sufrir tanto tiempo a un hombre tan pesado, inquieto e importuno y bullicioso y pleitista, en hábito de religioso, tan desasosegado, tan mal criado y tan injuriador y perjudicial, y tan sin reposo»[38].

Otro rechazo real del lascasismo

Motolinía no es toda la orden franciscana. Algunos de sus hermanos, muy pocos, es cierto, adoptarán posiciones parecidas a

las de Las Casas. En 1562 un franciscano, Maldonado, firmará con Las Casas una petición en favor de la evangelización puramente religiosa de Nuevo México. El proyecto había partido de un juez, Zorita. Y en sendos memorandos dirigidos al rey, al presidente del Consejo de Indias y al Papa entre 1565 y 1570, el mismo Maldonado repetirá las acusaciones y las tesis de Las Casas[39]. En 1585 un grupo de franciscanos presentará ante el Concilio mexicano de dicho año una moción en glorificación de las «repúblicas grandísimas y acertadas» de los aztecas y los incas, que habían alcanzado tal nivel de «regimiento» y de «prudencia económica» que los españoles les eran inútiles. Sólo hacen falta misioneros para cristianizar sus pueblos[40]. Pero en 1555, al día siguiente de la Controversia, por así decirlo, Motolinía es claramente la principal autoridad moral y científica de la orden franciscana en América.

El encargado de sucederle en su autoridad en los años posteriores a 1580, Bernardino de Sahagún, el gran etnógrafo de los aztecas, pondrá en guardia a sus hermanos contra los peligros de un resurgimiento de este aztequismo, que él sentía brotar y al que habían contribuido las bendiciones indianistas de Las Casas. Incluso después de la Conquista se había inventado al demoníaco Tonalamatl, un almanaque adivinatorio que tenía sus seguidores hasta entre los religiosos españoles[41]. ¡Qué habría sucedido si Las Casas hubiera podido publicar su *Apologética historia*, tan amable con respecto a los sacrificios humanos y la antropofagia ritual! Tenemos demasiada tendencia a olvidar que el rechazo de Las Casas habría sido mucho más violento en el siglo XVI si sus contemporáneos hubieran conocido al Las Casas completo, desbocado, que nosotros conocemos y estudiamos hoy en día. Nos hemos perdido, entre otras cosas, la filípica que con seguridad le hubiera dirigido el experto Sahagún.

De hecho, la *Apologética historia* tenía muy pocas posibilidades de obtener la licencia de impresión. Felipe II se puso rápidamente en guardia contra el peligro del indianismo, especialmente del aztequismo. En 1577 decretará que se recojan los estudios y crónicas que hagan revivir a ojos de sus lectores los imperios precolombinos, sus supersticiones y sus maneras de vivir, y que se prohiba su publicación, aun reconociendo siempre en sus cédulas el valor del trabajo de Sahagún. Éste se alarmará tanto que pondrá espontáneamente sus borradores a disposición del rey[42].

Esta decisión de Felipe II debe añadirse a los rechazos del lascasismo, posteriores a la Controversia de Valladolid, que hemos puesto de relieve en la legislación española.

Los dominicos precursores de Sepúlveda

Si pasamos a ocuparnos ahora de los dominicos e intentamos descubrir cómo recibieron la Controversia de Valladolid, se imponen de entrada dos observaciones. La primera es que va a desaparecer la cobertura que proporcionaban el prestigio y las intervenciones de los maestros dominicos, especialmente los de Salamanca, a las tesis de Las Casas. No sólo porque estos maestros mostrarán muchas dudas, o despego (ninguno de ellos se opondrá a la publicación del *Epistolario* de Sepúlveda en 1557), sino también porque estos mismos maestros desaparecerán: Cano y Soto morirán en 1560, Carranza será arrestado y procesado por herejía en 1559. Desde luego que la escuela dominica de Salamanca continuará, especialmente con Juan de la Peña, pero en un tono menor, menos comprometido, y con menos prestigio. Las Casas se encontrará casi solo ante el resto de la orden dominica.

La orden en conjunto estaba muy lejos de cerrar filas tras Las Casas y sus tesis. En 1543, en México, los dominicos de la Nueva España se mostraron como los más vehementes defensores de la encomienda que Las Casas había hecho abolir por las *Leyes Nuevas*, adoptando así las posiciones de los franciscanos.

La *Información* que dirigieron al rey con fecha del 1 de octubre de 1543 tenía un tono «más negativo y decidido contra las *Leyes Nuevas*»[43] que la de los franciscanos. Iba firmada por su máxima autoridad en la región, el muy respetado y espiritual Domingo de Betanzos, inspirador de la evangelización del Escudo Mixteco, y por su provincial de México, Domingo de la Cruz. Ambos se reafirmaron en su postura el 4 de mayo de 1544 al añadir un llamamiento «a favor de las encomiendas perpetuas y de las guerras contra los Indios rebeldes»[44].

Este llamamiento fue tan efectivo que Sepúlveda pudo hacer valer ante Cano, en la carta que le dirigió en 1549, y hacerlo constar en su *Apología* (Conclusión, XXXII) que entre los que le apoyaban se encontraba el provincial dominico de México, Domingo de la Cruz[45]. Lo mismo había sucedido en Perú, donde

La Gasca, enviado especial del rey para confirmar las encomiendas en oposición a las *Leyes Nuevas*, había tenido como principal apoyo al dominico Jerónimo de Loaisa, primero obispo y después arzobispo de Lima, máxima autoridad sin discusión de los dominicos de esta otra parte de América[46]. Incluso antes de la llegada de La Gasca, Loaisa se había puesto en pie de guerra contra las ejecuciones de encomenderos ordenadas por el virrey Núñez Vela, que fue muerto después por los conquistadores sublevados[47]. Posteriormente, como hemos visto, el dominico Loaisa aceptó para sí tres encomiendas de manos del mismo La Gasca al que Las Casas atacaba violentamente.

Dos grandes cortafuegos

Desaparecidos los maestros dominicos de la metrópoli, las personalidades más eminentes de la orden en tierras españolas durante los veinte años que siguieron a la Controversia y aun después fueron el arzobispo de Lima, Jerónimo de Loaisa, y el arzobispo de México, también dominico, Alonso de Montúfar. Pues bien, ambos guardarán claramente las distancias respecto a las tesis de Las Casas.

En México, Alonso de Montúfar se mostró pronto intranquilo a causa del resurgir del indianismo, especialmente del aztequismo, favorecido por las apologías aztequistas e indianistas de Las Casas[48]. Mucho antes de que Felipe II lo hiciera de manera general en 1577, se propuso evitar la publicación de los textos o crónicas indianistas en lengua azteca a modo de cortafuegos antilascasista. Su preocupación le lleva hasta negar el permiso de impresión a las cuatro últimas obras en lengua azteca del evangelizador y primer traductor experto que tuvo México, el franciscano Alonso de Molina. Los franciscanos se quejarán por ello en 1570 a Juan de Ovando, enviado real especial, futuro autor de las famosas *Ordenanzas*[49]. A través de Montúfar, los dominicos de México son aún, y de nuevo, más antilascasistas que los franciscanos.

A través del dominico Jerónimo de Loaisa, la oposición a la forma lascasiana de denunciar la Conquista y condenar la encomienda, adquiere en Perú un carácter especialmente claro y con grandes consecuencias para América, pues Loaisa preparó otro

cortafuegos: esta vez contra el *Confesionario* de Las Casas, impreso en Sevilla en 1552. Lo hizo elaborando y promulgando en 1560 su propio *Confesionario*, en el que se rectifica de manera radical a Las Casas, y cuyo texto será adoptado por el importante Concilio reunido por Loaisa en Lima en 1567.

Este *Confesionario*, obra de un dominico, es, quizá, la contradicción más completa y eficaz de las tesis que Las Casas había mantenido en la Controversia de Valladolid. No tomándola con su autor, lo cual no tenía en el fondo ningún interés, sino mostrando y ordenando las cosas tal como eran realmente y como merecían que se las juzgase. Conscientes de esta importancia, hemos ofrecido la primera traducción al francés de este texto en nuestra obra *La hora de Dios*. Este *Confesionario* de Loaisa tuvo una importancia aún más considerable si tenemos en cuenta que el dominico no lo redactó ni lo impuso solo. Como él dice, fue elaborado en una «concordia» que reunió a su alrededor a los representantes de todas las órdenes religiosas y del clero secular del Perú de entonces; especialmente los dominicos, franciscanos, agustinos y mercedarios, que lo firmaron junto con él.

Equidad a la par que severidad

No se trató de un consenso almibarado. Establecía «severos reglamentos» (Lewis Hanke) destinados a purgar de manera efectiva las ignominias de la Conquista, denunciadas en parte con justicia por Las Casas. Pero no de la manera injusta e increíblemente totalitaria que el *Confesionario* de éste había querido imponer, sino con objetividad, equidad y, al mismo tiempo, severidad. Desaparece el prejuicio expresado por Las Casas contra todos los conquistadores, considerados de entrada todos culpables. Desaparece también el aparato totalitario por el que Las Casas, contraviniendo el secreto de confesión, hacía tomar nota de todo en «acto público» a un escribano. Desaparece el confesor-verdugo al que el conquistador debía dar de antemano plenos poderes irrevocables, también en «acto público», para ejecutar en su lugar las sanciones que el confesor diera por buenas. Desaparece también la responsabilidad colectiva e indefinidamente solidaria que había establecido Las Casas, independientemente de la parte que el penitente hubiera tomado en realidad en los actos que se

le reprochaban y de su capacidad de reparación, así como del conflicto de deberes cuando el penitente había actuado en calidad de soldado que ejecuta órdenes del rey.

El *Confesionario* de Loaisa impone a los conquistadores la penosa obligación de restituir o reparar totalmente los daños que hayan causado bajo pena de negarles la absolución. Pero lo hace restableciendo el secreto de confesión, y tomando en consideración la parte que hayan tomado personalmente en los daños que haya que reparar, así como las posibles órdenes recibidas y su capacidad de reparación. La solidaridad sin límite para los autores de los males cometidos no se mantiene más que en caso de ausencia de órdenes reales y, por tanto, de desmanes cometidos por propia iniciativa. También en contradicción con el carácter unilateral de las tesis de Las Casas, y esto constituye una cuestión de gran importancia, los conquistadores titulares de encomiendas quedaban sujetos a restitución, no sólo del exceso de tributos que como encomenderos habían impuesto a sus indios, sino también por no haberles protegido de las exacciones de sus caciques, esos «señores naturales» tan alabados por Las Casas. El *Confesionario* de Loaisa llega a precisar: «como es sabido que muchos (de los caciques) hacen».

En fin, de este *Confesionario*, redactado por un grupo de especialistas que conocían bien el terreno y que representan todas las sensibilidades, emerge una consideración del encomendero no sólo positiva sino también afectuosa, por ese papel suyo en la protección y evangelización que Las Casas le niega totalmente. El texto llega a considerar a la encomienda como la realización de la «república cristiana» que hace un mismo cuerpo con su gobernante, maestra de la paz, la justicia, las sanas costumbres, fidelidad a la Iglesia y que se nutre de los sacramentos[50].

Los conquistadores restituyen

Apenas es necesario señalar hasta qué punto esto desmantelaba el blanco y negro de los argumentos de Las Casas y sus pretensiones represivas de sentido único. Y para toda América, pues el *Confesionario* de Loaisa no fue ratificado sólo por el Concilio peruano de 1567, sino que se empleó en los manuales al uso en

la totalidad del continente, de tal manera que «se convirtió en la política autorizada» (Lewis Hanke) y «rigió América hasta finales del siglo XVIII» (padre Lopetegui, SJ).

Más aún, un hecho de consideración contribuyó a echar por tierra las tesis de Las Casas y su influencia: apenas promulgado el *Confesionario* de Loaisa, los conquistadores y encomenderos, movidos por la equidad del mismo y por sus propios remordimientos, se dispusieron a llevar a cabo por sí mismos las restituciones exigidas[51], lo que prueba, como había señalado Motolinía, que no eran tan malos como Las Casas había querido hacer ver, y que aún podía obtenerse mucho de ellos si no se les insultaba. Un gran número de ellos devolvieron bienes importantes y sumas muy sustanciosas a los indios, llegando incluso a hacer de ellos sus herederos universales. Así lo hicieron Diego de Agüero, portavoz de los encomenderos del Perú, con 7.000 pesos de oro; el conquistador Francisco de Fuentes, por el valor que había recibido del tesoro del Inca, con 21.000 pesos de oro; y el conquistador de Chile, Diego Nieto de Gaeta, con 27.000 pesos de oro. Estas sumas eran realmente elevadísimas si tenemos en cuenta que el salario *anual* de un trabajador indio era de 14 pesos de oro. Y el célebre conquistador Lorenzo de Aldana, en Perú, y el cuarto gobernador de Chile, Pedro de Villagra, hicieron de los indios herederos universales de unas fortunas de primera magnitud. Un encomendero, Gómez de Solís, creó, en restitución a sus indios, una fundación dotada con dos toros, cien vacas y mil ovejas merinas.

Evidentemente, esta actitud de los conquistadores contribuyó mucho a lograr la adhesión a la Iglesia y al espíritu de fraternidad que desde entonces mostraron sin cesar los indios del Perú, en la América española «ordenada a sí misma» que durará casi tres siglos. Contribuye a explicar, en particular, la fraternidad interracial que no dejará de caracterizar las espectaculares fiestas religiosas colectivas del *Corpus Christi* de Cuzco, que por otra parte integran el simbolismo solar inca con el simbolismo eucarístico cristiano. Es digno de señalar también que Diego de Chaves, notable dominico y confesor del rey, dio su apoyo a Loaisa en contra de Las Casas en una consulta oficial. Respondió a un gobernador de Chile que no había ninguna duda: los conquistadores debían hacer lo que su rey les mandaba[52].

Un Las Casas peruano

Todo esto no impidió que al final de su vida Las Casas encontrara en Perú, ya fuera por afinidad ideológica o de sensibilidad, algunos partidarios muy activos entre los dominicos. Hemos de insistir que esto no ocurrió en México ni en otra parte, donde el lascasismo estaba decididamente ya fuera de lugar, salvedad hecha de la postura teórica de algunos franciscanos y el caso aislado, puramente conceptual, del dominico Alburquerque, obispo de Oaxaca, quien aprobará en 1564 la interpretación *modal*, limitada a la evangelización, de las bulas pontificias de 1493. Del decidido apoyo de algunos dominicos en Perú nacerán las últimas obras, las últimas intervenciones de Las Casas: en 1563 y 1564, los *Tesoros del Perú* y las *Doce dudas*. Esto tenía lugar tras sus considerables ofertas financieras de 1561 contra el carácter de perpetuidad de las encomiendas, hechas en representación de caciques peruanos enriquecidos por unas exacciones que Las Casas se obstinaba en no ver. En este asunto podrá prevalerse en Perú de la adhesión a sus tesis por parte de algunos religiosos de calidad, incluso a sus tesis últimas y más radicales, que exigían la restitución del Perú a los descendientes del Inca.

Entre sus partidarios en Perú se encontraba primeramente el dominico Bartolomé de la Vega, el mismo que hacia 1562 pedirá infructuosamente al Consejo de Indias y al rey el permiso de impresión para la *Apología*, texto básico de la intervención de Las Casas en la Controversia. Vega redactará un conjunto de preguntas que enviará a Las Casas, y que darán pie a las respuestas de éste en forma de las *Doce dudas* de 1564, verdadero testamento político del viejo luchador.

Entre ellos se encontraba, sobre todo, el dominico Domingo de Santo Tomás, primer gran lingüista del quechua, la lengua de los incas. Será obispo de Charcas, la actual Bolivia, de 1563 a 1570, fecha de su muerte. Antes de eso estará ausente del Perú entre 1555 y 1562. Domingo de Santo Tomás, una especie de Las Casas peruano, muy asombrado por la calidad racional del quechua, se mostrará tan sistemáticamente indianista como su modelo. Y como él tendrá la misma tendencia a las fórmulas horripilantes, llegando a describir, por ejemplo, las minas del Potosí como una «boca del infierno», una exageración como demuestra Lewis Hanke[53]. Las Casas lo asociará a su lucha, en igualdad con

él como mandatario de los caciques peruanos, contra la perpetuidad de la encomienda, «en nombre», dirán, «de todos los demás caciques e indios que habitan dicho reino». Una pretensión también exageradísima[54]. Junto con Vega, Santo Tomás incitará a Las Casas a formular su exigencia de la restitución del Perú a sus antiguos señores.

Un Sepúlveda dominico

Pero, por otra parte, los rechazos a las tesis de Las Casas por testigos esenciales, pastores y administradores experimentados, no vinieron sólo de los arzobispos dominicos de México y Lima, Montúfar y Loaisa. También entre los dominicos se produjo una virulenta oposición teológica e histórica a dichas tesis. En efecto, el único rechazo sistemáticamente argumentado que se produjo durante los diez años posteriores a la Controversia de Valladolid fue el de un dominico, Vicente Palatino de Curzola, teólogo de origen dálmata. En 1559 escribió en español un *Tratado del derecho y justicia de la guerra que sostienen los reyes de España contra las naciones de las Indias occidentales*, un título muy de Sepúlveda, ya se ve. No lo es menos el texto del tratado: el doctor Sepúlveda no lo habría hecho mejor.

En virtud de la donación pontificia, escribe Palatino, los reyes de España pueden someter las Indias por las armas para predicar allí la fe cristiana. Sin embargo, se ha intentado el método puramente pacífico de predicación. Pero de hecho, afirma, los indios impidieron a menudo esta predicación, se burlaron de la religión cristiana y cuando hicieron promesas no las mantuvieron. Por tanto, «el Papa, [teniendo] la obligación de propagar el Evangelio del modo que pueda, i no pudiendo [en esta situación], sino sujetando primero, así deve hacerlo. Lo ha hecho en América por mano de nuestros Reyes. Y, aunque no puede obligar los infieles a que reciban la religión, más puede y debe enviarles predicadores. I si estos no son recibidos o son maltratados, como ha sucedido generalmente en Indias, llega el caso de la justa compulsión». En apoyo de estas consideraciones Palatino cita los casos de misioneros muertos en Ameca, México, en Cumaná, Venezuela, y en Florida. Estos dos últimos lugares eran el teatro de operaciones promovidas por Las Casas, y según Palatino, «[sus]

asesinos son los mansísimos, humanísimos e inocentes gentes del padre Las Casas». Y después de hacer una descripción extremadamente dura de la barbarie de los indios, Palatino concluye: «Estos Indios son también borrachos, mentirosos, traidores, enemigos de toda virtud y bondad, y nunca se les ha podido hacer dejen estas maldades, si no es primero castigándoles y sujetándoles por armas y por guerras. [Mas, esto hecho,] después se les ha predicado el Evangelio con gran fruto». Por lo tanto, se impone la sumisión previa reivindicada por Sepúlveda. Y después, todo irá bien[55].

El mismo año de 1559 en el que Palatino adopta esta posición, los dominicos de México la aprueban de hecho. Constituyen el cuerpo de capellanes de la poderosa fuerza militar enviada ese año a evangelizar y colonizar la Florida. Y el mismo año, también en México, volcándose esta vez sobre Guatemala, el obispo dominico Casillas bendice la expedición de represalias organizada por los dominicos de la antigua *Vera Paz* contra los lacandones y los acalas. Unos y otros se muestran así completamente contrarios a aquellos de sus hermanos lascasistas del Perú que cobrarán protagonismo por las últimas obras de Las Casas. Un protagonismo muy poco representativo, en realidad: en el mismo Perú, entre los provinciales dominicos que suceden en el cargo a Domingo de Santo Tomás los hay muy importantes que manifiestan una orientación completamente diferente. Por ejemplo, un Gaspar de Carvajal al que el conquistador Pizarro hace depositario de los hijos del Inca y que es el compañero del conquistador Orellana en su fabuloso descenso del Amazonas. La *Relación* que de ello hace es muy favorable. O un García de Toledo, antiguo confesor de santa Teresa de Ávila, partidario del virrey Toledo, el más explícitamente antilascasista de los virreyes.

La conquista del jesuita López

Examinemos ahora el caso de los jesuitas, particularmente interesante. En efecto, llegados a la América española en fecha tan tardía como 1566 y a México sólo en 1572, sus reacciones de observadores sin experiencia se inspiraban en las opiniones que durante veinte años se habían formado de la Controversia de Valladolid. Muy a menudo se trataba de judíos de origen conver-

so: lo era su general Diego Laínez; también lo era José de Acosta, figura principal de su presencia en América. Por este motivo, su sensibilidad les atraía más hacia Las Casas, de origen converso, que hacia Sepúlveda, cristiano viejo, o hacia los rústicos cristianos viejos franciscanos, adversarios de Las Casas. Como hombres de estudio que vivían según una estricta disciplina colectiva, tenían de los indios y los conquistadores una visión básicamente literaria, y temían el contacto con el pueblo. Durante mucho tiempo rehusaron hacerse cargo de misiones de evangelización individual, lo que también les acercaba al teórico Las Casas, alejándoles de los andariegos franciscanos. En resumen, al principio estuvieron muy influidos por Las Casas, sus teorías y su evangelización imaginaria, pura y sin contaminar por las salpicaduras del camino.

Uno de ellos, Andrés López, es típico a este respecto. «Hombre muy docto», llegado al Perú en 1571 con el padre José de Acosta, había sufrido «no poco» el contagio de las ideas de Las Casas, como nos dice el propio Acosta. Llegaba, por tanto, nutrido de amor libresco para con los indios, «azote» por principio de los encomenderos, los conquistadores o los gobernadores. Estaba instalado en la residencia jesuita de Cuzco, desde donde salía a predicar a los pueblos indios de los alrededores los domingos y tres veces por semana, acompañado por el hermano Marco Antonio, joven novicio jesuita. Pero sólo confesaba en Cuzco.

Ahora bien, he aquí que un día, cuando se encontraba de camino hacia los pueblos de sus catecúmenos indios, un horrible tropel, desnudo y pintado de negro, armado con arcos, flechas y lanzas de palma, se arroja sobre uno de dichos pueblos, mata a un negro y catorce indios y se lleva a las mujeres. Se trata de los indios chunchos, tan feroces como los caribes de las Antillas y los lacandones de Guatemala, autores de la matanza de la *Vera Paz* de Las Casas. Han llegado desde el Amazonas, remontando sus afluentes y cruzando por lugares en los que los españoles aún no han establecido puestos de vigilancia. ¿Qué hacer? Los indios supervivientes de los pueblos, temiéndose unas previsibles nuevas incursiones, huyen en aterrorizado tropel hacia Cuzco. Los mismos españoles y el gobernador, que salen a su encuentro, están casi tan aterrorizados como ellos, porque no tienen armas. Entonces se despierta en el jesuita López el fondo adormecido de combatiente español. Es él, el lascasista, el que organiza la ope-

ración de persecución de los chunchos, cuyo número no cesa de aumentar, y los obliga a retroceder al Amazonas.

De ello resulta una verdadera «entrada» de conquistadores, con cuarenta españoles que ahora sí van armados con arcabuces, espadas y escudos, y ciento cincuenta arqueros indios armados también con lanzas de palma. Con el padre López, este pequeño ejército se adentra en las vertiginosas montañas tras los pasos de los chunchos; les hace huir, y vuelve a equipar contra ellos una antigua fortaleza inca. Finalmente, llega a los afluentes del Amazonas, donde descubre que los «muy belicosos» chunchos se han dado el gusto de derrotar por dos veces a las tropas del capitán Maldonado, también lanzadas en su persecución. Ahora lo sabe el jesuita López: muy a menudo no son los españoles, con muy pocas armas, los que oprimen a los indios, sino los indios «muy belicosos» que se lanzan sobre sus hermanos. Cuando regrese, podrá encontrar en sus casas a aquellas de sus ovejas que han sobrevivido, porque él ha hecho la guerra[56]. Ahora se ha enriquecido con la misma experiencia que los dominicos lascasianos de la *Vera Paz*, transformada en verdadera guerra.

Una nueva tragedia en Florida

Como intentando seguir los pasos de Las Casas, he aquí que los jesuitas lanzaron una evangelización puramente pacífica en el otro extremo de América, en Florida, donde había recibido el martirio el lascasista Luis de Cáncer. Esta operación, comenzada hacia 1566, fue la primera que lanzaron en la América española. Entraron en ella muy ufanos de sus convicciones teóricas, «no poco» lascasianas. Al responder a la llamada del gobernador Menéndez de Avilés, pronto decidieron que, según su modelo, la evangelización era imposible, porque estaba contaminada por la presencia de algunos colonos y soldados de San Agustín y Santa Elena, los dos pequeños fuertes españoles en la costa. Así que, excepto dos que permanecieron en los fuertes, los otros ocho se lanzaron al corazón del país, sin protección, por más que uno de ellos, el padre Martínez, ya había sido muerto por los indios en 1566, cuando se alejó del grupo navegando a lo largo de la costa. No tuvieron en cuenta, como dice el padre Brodrick, historiador jesuita, que ese país estaba «poblado por indios crueles a quienes

toda la historia de Cristo decía mucho menos que un puñado de maíz y un bocado de pescado».

Con lo que el nuevo intento de la *Vera Paz* fue una tragedia. Completa. Cuenta Brodrick que su jefe en la expedición apostólica, «el padre Segura, y sus siete compañeros desaparecieron en lo desconocido en septiembre de 1570, poniendo quinientas millas entre ellos y los colonos españoles. Les servía de guía un jefe indio convertido [al que el gobernador Menéndez había intentado regalar por todos los medios posibles], que mostraba gran celo en la evangelización de su pueblo. Pero una vez que se adentraron en el interior, creyéndose lejos de la venganza de los españoles, se reveló como un nuevo Judas y vendió a sus ocho amigos por las pobres vestimentas que llevaban y el pequeño cáliz con el que los sacerdotes decían la misa. A tres los mataron los indios el 4 de febrero de 1571 y a los otros cinco, cuatro días más tarde. El mismo traidor hendió la cabeza del padre Segura con su *tomahawk*»[7].

Cualquiera diría que estamos leyendo una cita de Palatino de Curzola, el dominico pro-sepulvedano al que evocábamos líneas arriba. Pero dado que escribió en 1559, no podía conocer esta horrenda confirmación de 1571. El general de los jesuitas, san Francisco de Borja, ya había sacado su conclusión de la aventura seis meses antes de semejante matanza: «Es imposible convertir a estos indios», tal cual. A continuación, dió instrucciones que ratificaban por completo las posiciones de Sepúlveda, reproducidas por Ludwig von Pastor en su *Historia de los Papas*. Precisa: «Los nuestros no deben exponerse a la ligera a grandes peligros de muerte en pueblos aún no sometidos, porque tan beneficioso es para ellos abandonar rápidamente la vida por servicio de Dios como inútil para el bien general». Y en su sabiduría, envió, en 1572, a los supervivientes de los puestos de la costa y a otros jesuitas de refuerzo, a un sitio en el que podían ser eficaces: a México, y a Pátzcuaro, en el Michoacán que Vasco de Quiroga, administrador de la Conquista, ya había preparado a maravilla.

Desde entonces los jesuitas no volvieron a ser lascasistas: no se lanzarán a la misión, en México, sino en 1589, tras diecisiete años de reflexión. Obtendrán resultados magníficos, porque habrán oído, como dice su historiador local, el padre Alegre: «las palabras del gobernador, en las que les pareció oír la voz de

Dios»[58]. Este gobernador era el conquistador Rodrigo del Río, que con ellos y los tlaxcaltecas, en una migración apostólica en la que participaron voluntariamente familias enteras, realizará la evangelización verdaderamente pacífica del norte de México[59]. Se hará bajo la protección de sus soldados (1590-1594)... Un conquistador y tlaxcaltecas: diríase haber vuelto a los tiempos de Cortés, claramente un «nuevo san Pablo» o un «nuevo Moisés». La bestia negra de Las Casas volvía a triunfar, ya en el crepúsculo del siglo de su conquista.

Un vuelco generalizado

Del mismo modo, el vuelco hacia posiciones realistas, como las del padre López persiguiendo a los chunchos, se generalizó entre los jesuitas del Perú. Se situarán en el campo de esos conquistadores, gobernadores y virreyes a los que en sus comienzos habían tenido tendencia a «flagelar». Por orden de san Francisco de Borja adoptarán el *Confesionario* del arzobispo Loaisa, en gran medida antilascasiano. Se negarán a respaldar a los dominicos lascasistas del virreinato en su presentación de las minas y del trabajo de los indios en las mismas como algo horroroso. José de Acosta acudirá en persona a reconocer lo que realmente era la mina de mercurio de Huancavelica y dará testimonio de ello. A partir de entonces se harán cargo de la parroquia de las minas de plata del Potosí, a la que alentaba su apóstol Alonso de Barzana, el «Francisco Javier de las Indias Occidentales»[60].

Tras algunas dudas, las últimas, aceptarán hacerse cargo también de la más importante de las reducciones[61] de indios; una de esas reducciones que el realismo del arzobispo dominico Loaisa había recomendado en el concilio de 1567 y que el virrey Toledo había hecho efectivas. A finales de 1576 la reducción de Juli contaba con quince mil indios pertenecientes a cuatro pueblos de distintas lenguas, a los que los jesuitas donaron cuatro magníficas iglesias diferentes y una promoción humana y cristiana extraordinaria. Juli, una típica realización de la completa sumisión temporal de los indios a fin de que progresaran en la civilización y en lo espiritual, proporcionará a los jesuitas el modelo de todas las reducciones a las que dieron vida posteriormente, especialmente las del Paraguay[62].

Además, los jesuitas serán punteros en la crítica y el rechazo teóricos de las tesis lascasianas aplicadas en Perú. A través de su provincial Jerónimo Ruiz del Portillo y del confesor de virrey, Bartolomé Hernández, jesuita, inspiraron el texto conocido por el título de *Anónimo del Yucay* (1571), que subraya especialmente, como había hecho el franciscano Motolinía en el caso del México azteca, que no podía concederse legitimidad ninguna al poder indio derribado por la Conquista. En él se leía que también los incas eran dominadores desde poco tiempo antes, habiendo impuesto su opresión a pueblos que la rechazaban. O sea, que no eran sino tiranos recientes[63] a los cuales debía el rey, según exigencia de Las Casas, restituirles el poder.

Para terminar, durante los primeros años del siglo XVII uno de los jesuitas peruanos, el padre Font, intentará con mucho bombo realizar una evangelización puramente religiosa en la Amazonia. Pero terminará casi peor que en sangre, en verdadero ridículo: Font y sus compañeros no encontrarán indios a los que convertir y, a pesar de ellos, volverán completamente agotados[64]. En el mismo momento (1604), será uno de las grandes figuras de los jesuitas en el Perú, Diego de Torres, quien retome la reivindicación de la perpetuidad de la encomienda, una reivindicación que a la sazón se hallaba adormecida en todas partes (salvo allí). Y lo hará en colaboración directa con los encomenderos de la región de Cuzco[65].

Una conclusión misiológica

La conclusión misiológica de este recorrido por la acogida a la Controversia de Valladolid en las décadas posteriores a ella la extraerá el jesuita José de Acosta, cuya figura de gran misiólogo de finales del siglo XVI se impone gracias a un tratado admirable, lleno a la vez de amor por los indios y de lucidez. Si bien en este tratado describe a los indios con una franqueza exenta de perífrasis, tal como son, con su retraso en cuanto a civilización y su paganismo, también los pone frecuentemente como modelo para los europeos una vez que se han convertido. Subraya, por ejemplo, la calidad excepcional de su devoción a la eucaristía y a la confesión, de sus compromisos vitales, o de la pureza de costumbres que mantienen los indios convertidos

al cristianismo. Su tratado se publicó con este hermoso título: *De procuranda indorum salute* (*De cómo procurar la salvación de los indios*). Se publicó por primera vez en Salamanca en 1589, y fue reeditado en 1595 y 1596. Fue seguidamente desarrollado por la *Historia natural y moral de las Indias* del mismo autor, obra digna de consideración por su calidad, de gran altura para su época, en materia de ciencias naturales y etnografía. Tras su publicación en Sevilla en 1590, se reeditará constantemente y se traducirá en seguida al francés (1598), alemán (1598) e inglés (1604).

Acosta comienza por afirmar, a semejanza de Las Casas, que el modelo apostólico de evangelización «sin ningún aparato militar, confiados en el auxilio divino» es el más «conforme a toda conveniencia y equidad y superior a toda alabanza». Continúa: «El orden y modo de los Apóstoles, donde se puede guardar cómodamente, es el mejor y más preferible». Pero, añade en seguida con dureza: «Quien quiera seguir este método de evangelización con todos sus pormenores, en la mayor parte de este [bárbaro] mundo occidental [indio], dará pruebas manifiestas de extrema insensatez»[66]. Pues, continúa, «la experiencia, ese gran testigo», lo demuestra: al contrario que los griegos y los romanos a los que los apóstoles predicaban, los indios son en su mayoría, dentro de su paganismo, unos bárbaros «hechos a vivir como bestias», «desconocedores de costumbres humanas y totalmente ajenos al más elemental derecho de gentes».

Por lo tanto, es conveniente inventar un nuevo método para predicar el Evangelio, adaptándose a la nueva situación que el carácter de estas naciones ha dado a conocer. Sepúlveda no había dicho otra cosa cuando insistía en que la forma apostólica de evangelizar, permitida por la existencia de naciones civilizadas y de la *Pax romana*, no era trasladable a un mundo bárbaro que derramaba sangre sin cesar.

El nuevo método adaptado a América, especifica Acosta como conclusión, es el siguiente: «Es necesario que vayan juntos soldado y sacerdote, como lo muestra no sólo la razón, sino la experiencia comprobada con largo uso». Los soldados aportarán «los socorros necesarios para la vida humana en tan largas y peligrosas expediciones». Por añadidura, los cristianos tienen el derecho y el deber de predicar el Evangelio, cosa que no se puede hacer de manera efectiva en América más que si las expediciones de

evangelización cuentan con todo lo necesario. Hecho esto, «las nuevas expediciones o entradas están llenas de equidad et son un verdadero servicio que se hace en favor de ellos»[67]. De igual manera, sólo se trata de «ganar para Dios la mercancía preciosa de las almas», no de tomar a los indios por enemigos destinados a la destrucción. La guerra contra ellos no será lícita más que cuando causen a los cristianos «daños repetidos» y siempre «tasando las injurias [agresiones] cuidadosamente», limitándose así a la guerra defensiva proporcionada a la justa «mira por sí» y a «su derecho»[68].

Se aplica este modelo

La causa del éxito de este enfoque evangelizador, que regirá desde entonces la evangelización americana y pone el punto final misiológico a la Controversia de Valladolid, es que no era una mera estructura intelectual, sino que encontraba en aquel mismo momento exacta aplicación en la evangelización pacífica del norte de México, desarrollada conjuntamente por los jesuitas y por los soldados del conquistador Rodrigo del Río, cuya misión era puramente defensiva. Allí se ilustraron los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez mediante su abundante cosecha de la «mercancía preciosa de almas» indias. Tal fue el principio de una floreciente epopeya de cristianización que en el siglo XVIII alcanzará el extremo norte de México, en Sonora, y el sur de los actuales Estados Unidos, en Arizona; siempre bajo la protección y con la presencia concreta de la caballería española, quien, junto a los jesuitas, efectuará el primer descubrimiento del Bajo Colorado.

Así se establecerá en estos países una «espléndida civilización» india. Tanto deslumbrarán sus restos a los mismos norteamericanos que levantarán estatuas al principal de los constructores jesuitas, el padre Kino[69], en el *National Hall of Statuary* de Washington y ante el Capitolio de Phoenix, capital de Arizona. Decimos «restos» porque, una vez desaparecida la caballería española, la «espléndida civilización» india fue destruida en el siglo XIX por los ataques de los apaches, tan feroces y sanguinarios como los lacandones y los chunchos de otros lugares de América, en una nueva confirmación a la inversa de la teoría evangeliza-

dora de Acosta. Los «restos» son magníficas ruinas de pueblos e iglesias que cualquiera puede hoy ver allí[70].

Imágenes del nuevo siglo

El nuevo siglo del asentamiento español en América que se abre en 1593, cien años después del establecimiento de Colón en Santo Domingo, está ya lleno de imágenes semejantes que vienen a borrar las imágenes negras enarboladas tan apasionadamente por Las Casas. En todos los frentes en los que subsiste la conquista, es decir, en los confines de la América española, las imágenes negras de Las Casas dejan sitio a otras no menos sorprendentes. El árbol del consenso, a medio camino entre Sepúlveda y un Las Casas moderado, rinde con generosidad sabrosos frutos.

La situación del norte de México, límite noroeste de la América española, es como para no creérsela: los soldados conquistadores de Rodrigo del Río y sus émulos han perdido hasta esos dos nombres infamantes que Las Casas les adjudicaba en Valladolid, como hemos visto. Ahora sólo se les llama «protectores de los indios». Bajo este nombre y este título recibirán la soldada. Y quien los busque en los archivos de Indias de Sevilla sólo los encontrará bajo este nuevo nombre en los expedientes de la *Contaduría* (contabilidad general de América), por ejemplo, en el expediente de Contaduría 851, que trata de la paga de las soldadas y que se titula: «Cuentas de protectores de los indios 1590-1603». El soldado y el conquistador habían desaparecido hasta del mundo contable, por lo que las denuncias de Las Casas eran superfluas. Y lo que es más importante, sabemos que estos «protectores de los indios» eran por completo merecedores de este nuevo nombre. Y ello a pesar de que ejercieron su nueva función contra adversarios temibles, los indomables y feroces chichimecas, a los que no se podría vencer en otro medio siglo.

En el segundo límite, el extremo suroeste de la América española, el cuadro que nos encontramos en Chile es, cuando menos, igual de asombroso. Allí los adversarios indios son los araucanos, aún mucho más indómitos, y cuya sumisión no se logrará hasta 1773, dos siglos más tarde. Son tan valerosos que los españoles de la Conquista, que se distinguen por su valor, les dedicarán

muy pronto, en el siglo XVI, una de las epopeyas más importantes de la literatura española: la *Araucana*, del conquistador Alonso de Ercilla (1569-1589). Este conquistador, profundamente admirado de su valor, les deificará en cierto modo, líricamente, con un talento que impresionará a Voltaire y Chateaubriand. Las Casas encuentra a alguien que le aventaja en indianismo: él nunca llegó tan lejos. Y quien le aventaja en indianismo es un conquistador. Pero Las Casas también está aquí, junto con Acosta, porque Luis de Valdivia, un jesuita fiel al espíritu lascasiano moderado y a las directrices del misiólogo Acosta, ha definido frente a los temibles araucanos una guerra exclusivamente defensiva, y la hace aplicar. A partir de los primeros años del siglo XVII, la actividad de los españoles en Chile no se desarrollará de otro modo.

Tampoco aquí la situación es creíble. Cuando esta fórmula puramente defensiva, tan acrobática como las *Ordenanzas* del difunto Ovando, parezca hundirse a causa de sus contradicciones, se establecerá esa asombrosa institución que son los *Parlamentos de la Araucania*. En estos parlamentos birraciales «Españoles e Indios reajustarán periódicamente las leyes de la guerra y las normas de paz»[71]. Los acuerdos se tomarán «de potencia a potencia, entre el Reino [español] de Chile y el Estado [indio] de Arauco, como regidos por el derecho internacional»[72]. Ya no serán solamente las ideas de Las Casas y Acosta las que se apliquen, sino también la de Vitoria, el padre del derecho internacional, quien había escrito en sus *Relecciones* de 1539: «Los pueblos indios son, en relación con España, miembros iguales, como ella, de la comunidad internacional».

La América española ofrecerá aquí una nueva imagen de esta capacidad, desdeñada en exceso por Las Casas y bien definida por Américo Castro, que tienen los españoles de «conllevar el absurdo, de congeniar, y de hacerse estimables en los medios más hostiles». Incluso Las Casas no lo había entendido nunca: los conquistadores, la guerra, los valores opuestos también pueden forjar fraternidad, como frecuentemente atestigua la historia de la humanidad. Con mayor razón en el caso de los españoles, típicos hombres de honor militar. Y más aún porque, como también ha señalado Castro, «en el fondo hubo y hay algo indefinible que armoniza al español con la población indígena de América»[73].

La grandeza de las reducciones

Por el tercer límite, el confín sureste de la América española, el Paraguay de la época, a caballo entre Argentina, el Paraguay de hoy y el sur de Brasil, las cosas están aún mejor. La guerra contra los indios queda totalmente prohibida por una cédula real dirigida al gobernador en 1608. Por tanto, triunfa Las Casas, pero a través de sus adversarios franciscanos y jesuitas, pues son ellos los que establecen aquí la evangelización pacífica de las reducciones, que tendrán carácter voluntario en la región. Es preciso no equivocarse tampoco aquí: evangelizan con la colaboración activa y bajo la protección de los soldados. Ello nos lleva, más bien más que menos, a Sepúlveda. En efecto, a menudo son los tercios del ejército colonial los que contribuyen a construir o construyen los pueblos de las reducciones adonde se atrae y agrupa a los indios. Así, son los tercios de Tucumán y de Catamarca los que construyen, de los cimientos al tejado, la reducción de los indios isistinos en Los Pitos. Y sin la protección de los soldados hoy no hablaríamos de las reducciones del Paraguay: habrían sido barridas. La intervención de los soldados las salvaba constantemente en el último momento. A menudo morían los propios religiosos antes de que los soldados llegaran. Esto es lo que ocurrió en la reducción de Caro, donde fueron muertos los padres Roque, Rodríguez y del Castillo antes de que los soldados salvaran la reducción.

Sucede que estas reducciones se ofrecen a los que quizá sean los pueblos más abominables de América, los payaguas, piratas de los ríos, «raza pérfida y cruel», cuya profesión es la tortura y la muerte. Los guaraníes, también guerreros aguerridos, practican la antropofagia sistemática a costa de sus cautivos y de sí mismos. Durante sus permanentes borracheras colectivas los hombres se atacan a lanzazos y las mujeres «se desgarran a cual mejor» antes de comerse unos a otros. Encarnan lo contrario del cristianismo: a los guaraníes[74] les repugna el amor cristiano para todos los hombres, «sean de la tribu o no».

Ahora bien, de estos pueblos los jesuitas especialmente, gracias a los soldados, irán haciendo desde 1610 pueblos delicadamente civilizados y profundamente cristianos; músicos, artistas y artesanos incomparables que encantarán a Buenos Aires y a toda la región; cristianos que viven en la solidaridad y la caridad coti-

diana. Se hará mediante una entrega total por parte de los jesuitas, que llegará casi hasta la esclavitud al servicio de cien mil indios[75]. Y se logrará porque con los jesuitas españoles, franceses, italianos, flamencos y alemanes que se desbordan hacia las reducciones, lo que llega es la élite religiosa, intelectual, artística y científica de toda Europa, que viene a ponerse a disposición de estos bárbaros que no pueden serlo más, para darles esa «dotación de humanidad» que en definitiva pedía Sepúlveda.

Abandono de las posiciones de Las Casas

Y es imprescindible que nos demos cuenta de que el enorme movimiento de las reducciones, que ha marcado a toda América, manifiesta el alejamiento general de las tesis de Las Casas, tanto en lo referente a conceptos como en la práctica de los evangelizadores y de las autoridades coloniales. En cuanto a los conceptos, porque sustituye el principio de la evangelización puramente religiosa por «el principio repetido hasta la saciedad en los siglos XVI y XVII de que el indio, para ser cristiano, tenía que empezar por ser hombre y vivir como tal. Bien entendido que para ser hombre no basta ser racional, sino que es necesario [además] vivir y pensar como persona humana»[76]. En estos términos lo confirma, más brevemente, el padre José de Acosta: «Es inútil enseñar lo divino y lo celestial a quien no vive ni comprende lo humano».

En la práctica, porque evangelizadores y autoridades se dedicaron desde entonces por todas partes a llamar, someter y, por otra parte, elevar a los indios a la civilización material y de las costumbres por medio de las reducciones, con el fin de poder evangelizarles realmente una vez terminado un largo proceso de civilización. Así lo hicieron evangelizadores y autoridades en Guatemala tras 1540 a petición del obispo Marroquín; en México, en 1555, en respuesta al llamamiento del Concilio mexicano del mismo año, «ordenado» por el obispo Ojacastro; en Perú, a partir de 1570, en respuesta al llamamiento hecho por el Concilio peruano de 1567, presidido por el arzobispo Loaisa, que definía detalladamente el objetivo y el método de la civilización mediante reducciones[77]. Los virreyes Monterrey y Montesclaros de México, y el virrey Toledo[78] en Perú colaboraron hasta el punto

de que este último hizo obligatorio este sistema con carácter general. En cambio, en el Paraguay el rey Felipe III conservó la libre decisión de los indios para integrarse en las reducciones, encomendadas siempre a religiosos. Pero siempre en aplicación y fundamentalmente al servicio de la soberanía española y bajo la protección de sus soldados.

Así, como Sepúlveda había indicado que sería necesario, la soberanía española encontró su realización, incluso religiosa, en la elevación prioritaria de la «condición natural» de los indios. De este modo confirmaba lo que Las Casas había negado: esta «condición natural» tenía un enorme retraso. La rimbombante antropología indianista de Las Casas, que había empezado por hacer de los indios un modelo de humanidad perfecto ya en su origen, pasó a ser un «cuento» caído en el olvido. A consecuencia de esto, franciscanos y jesuitas comprometidos en todas partes con la promoción humana de las reducciones fueron imitados por los dominicos en el Escudo Mixteco y en el Chiapa mexicano, así como en Guatemala, y en Perú por Miguel de Monsalve, que hacia 1604 escribía un pequeño tratado demostrando la necesidad de hacerlo así. En lo más profundo de los ánimos y los hechos, en el momento en que se abría el siglo XVII, la estela de Las Casas, inadecuada e inutilizable, se desvanece.

La mutación de la Florida

Para terminar, nos queda una última imagen positiva de la Conquista, ofrecida por el cuarto límite de la América española, extremo noreste. En la siempre cruel Florida india, que ahora se extendía hasta Georgia y los Apalaches por efecto de los descubrimientos, los jesuitas habían abandonado una obra que juzgaban imposible en vista de unas pérdidas inútiles. Los franciscanos los reemplazan valientemente. Los españoles no constituían allí ningún obstáculo ni teórico ni práctico: no hay colonos ni encomienda alguna, y sólo queda un puesto español en la costa, el de San Agustín. El de Santa Elena ha sido abandonado. El propio gobernador, Gonzalo Méndez de Canso, es «muy afable, benigno, pío y liberal con los indios». Pues bien, en 1597 los indios, instigados por su cruel mico mayor (rey), asesinaron a la mayor parte de los religiosos franciscanos en las parroquias del interior,

saqueando las iglesias y atacando los pueblos cristianos. Parecía que la evangelización había vuelto a morir.

Pero he aquí que el afable gobernador, harto, se dispone a castigar a los indios criminales a la cabeza de sus soldados. De repente, en medio del conflicto, los indios recapacitan y piden perdón al gobernador, que se lo concede con su afabilidad acostumbrada. Ellos mismos toman el pueblo fortificado del mico mayor, lo matan y envían su cuero cabelludo al gobernador. Y como si la tradición sanguinaria india hubiera sido súbitamente exorcizada, los indios «vienen con las manos juntas a ofrecer su país a los religiosos» supervivientes. A partir de entonces la civilización los gana, prende en ellos como un reguero de pólvora. «Ha llegado 'la hora de Dios'», afirman los franciscanos en un memorial dirigido al rey quince años después del asesinato de sus hermanos. «La hora en que todos los indios desean ser buenos cristianos. Vienen de muy lejos a pedir el bautismo [...]. Los caciques vienen de más allá de cien leguas. Nos suplican que permanezcamos con ellos»[79].

Por consiguiente, el justo recurso a la fuerza, junto con la generosidad, también puede convertir. Mejor que la evangelización puramente pacífica que no ha conducido más que a una nueva matanza. Tampoco de allí andaba lejos Sepúlveda, y Acosta recibe plena confirmación.

Con la conciencia en paz

En definitiva, puede reposar en paz la conciencia del emperador Carlos, a quien el tormento había hecho convocar la Controversia de Valladolid. En 1608 su nieto Felipe III la descargará en relación con uno de los puntos de la Controversia, al crear las reducciones del Paraguay en virtud de esta orden al gobernador del país: «Aun cuando hubiese fuerzas suficientes para conquistar dichos Indios, no se ha de hacer. Sino con sola la doctrina y predicación del Santo Evangelio, valiéndoos de los religiosos de la Compañía de Jesús, que han ido para este efecto»[80]. Y sobre el otro punto de la Controversia, la conciencia imperial queda tranquilizada por esta afirmación del especialista en la problemática religiosa de América A. Ybot Léon: «Lo que no se hizo nunca fue emprender la retirada, y dejar a los Indios que

se condenaran solos, como dijeron los dominicos de La Española. Así, por ejemplo, se pudo lograr un día hasta la sumisión a la Iglesia y al rey de los Indios araucanos»[81], los últimos en abandonar sus reticencias. Ni Conquista impuesta por sí misma ni renuncia al necesario sometimiento civilizador y evangelizador: Las Casas y Sepúlveda, aunque el primero se extraviara más allá, pueden quedar los dos en paz.

Perdurable presencia de Sepúlveda

Una última observación: si la influencia de Las Casas ha subsistido, aunque superada por las exigencias de la realidad, también ha subsistido la de Sepúlveda. Durante más tiempo, incluso: hasta el fin del siglo XVIII. Los hagiógrafos de Las Casas, fascinados por su mensaje, sólo lo ven a él en los años que siguen a su muerte, y olvidan a Sepúlveda. Injustamente, porque su actividad prolonga la Controversia de Valladolid.

Surgen inmediatamente numerosos e importantes discípulos suyos, cuyas obras se publican en muchos casos ya en la época. Bartolomé Frías de Albornoz, especialista en México y primer profesor de derecho civil en la universidad de México, echó abajo en su *Arte de Contrato* la crítica lascasiana de la encomienda. Por los mismos años está en México Francisco Cervantes de Salazar, primer gran escritor de América y, como Sepúlveda, cantor del imperio. Al mismo tiempo, en Perú, Pedro Sarmiento de Gamboa, cosmógrafo y explorador, denuncia en una minuciosa *Historia de los Incas* lo que había sido la tiranía inca. En Chile, Pedro de Oña canta al conquistador García Hurtado de Mendoza[83]. El capitán Bernardo de Vargas Machuca demuestra la extremada exageración de la *Brevísima* y revela que la evangelización lascasiana de *Vera Paz*[84] es, simplemente, un mito. Más tarde, dos hijos de conquistadores e indias, Blas Valera y el Inca Garcilaso, dan testimonio de la fecundidad espiritual de la civilización india y cristiana nacida directamente de la Conquista[85]. Y el Inca, lo mismo que Frías y Vargas, ataca a Las Casas con más violencia que Sepúlveda: le trata de enviado del demonio para hacer fracasar la evangelización de Perú (*Comentarios reales*, libro II, capít. VI).

También los cronistas y los etnógrafos de más prestigio abundan en las posiciones de Sepúlveda. Pedro Cieza de León[86], «prín-

cipe de los cronistas», que participa en la conquista del Perú, protesta en 1550 contra las generalizaciones de Las Casas, que infaman a todos los conquistadores. Sin embargo, es amigo de Domingo de Santo Tomás y se cuenta entre las personas que mantuvieron alguna relación con Las Casas. En Perú, dice, no he visto «tan grandes crueldades»; he conocido allí conquistadores «que no eran tan malos». Confirma así lo que dice por entonces Motolinía en contra de Las Casas y a favor de los conquistadores de México. En los años posteriores a 1580, el gran etnógrafo del pueblo azteca, Bernardino de Sahagún, ataca duramente el indianismo optimista inspirado en Las Casas, y recuerda que «ni los judíos ni ninguna otra nación ha sufrido un yugo tan pesado» como los indios sometidos al sanguinario poder azteca. Igualmente, Bernal Díaz del Castillo, futuro autor de la admirable *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, «se coloca en el campo de Sepúlveda [...] y aporta argumentos a quienes reclaman la perpetuidad de las encomiendas»[87]. Esto ocurre a partir de 1550.

El propio Sepúlveda hace sentir su presencia. En 1557 publica su *Epistolario*, que se refiere en gran parte a la Controversia. Conserva su influencia sobre su antiguo pupilo Felipe II, a quien dirige algunos memoriales que abordan grandes temas de la época. En 1560 le muestra con un memorial la necesidad de hacerse «señor del mar»[88]. Escribe para él un tratado sobre la monarquía, *De regno et regis officio*, publicado en Lérida en 1580 por Antonio Agustín, antiguo obispo de la ciudad, célebre erudito y su fiel valedor en todo momento. Por entonces no se publica a Las Casas. Va cayendo progresivamente en el olvido tanto en España como en América, pese a las *Elegías* del cura colombiano Castellanos, que le son bastante favorables (1589), y a las historias hagiográficas y a veces fabulosas de los dominicos Dávila Padilla (1596) y Remesal (1619). En cambio en el extranjero se reimprime su *Brevísima*, en beneficio exclusivo de la «leyenda negra» y para descalificar la conquista española. También se le edita en Barcelona, con ocasión de la ocupación francesa de Cataluña, en 1646. Allí se hace una edición por supuesto anticastellana y muy poco difundida de cinco de sus pequeños tratados.

Por el contrario, en el siglo XVIII la estela de Sepúlveda se mantiene en España vigorosamente. En 1739 se reedita su *Apología* antilascasiana. En 1772 se reeditan las *Obras* reunidas

por Cervantes de Salazar a mayor gloria de Cortés y a la de Sepúlveda: se le proclama «honor de las letras humanas de la nación». En 1780 la Real Academia Española de la Historia hace a sus expensas un edición de sus *Obras completas*, aunque sin el *Democrates alter*, que continúa vetado por la censura de los teólogos lascasianos de Salamanca y Alcalá. El prestigioso crítico Cerdá y Rico presenta en nombre de la Academia los cuatro grandes volúmenes en cuarto precedidos de la *Vida* del autor, «notable trabajo» suyo en expresión de la *Grande Encyclopédie* de Berthelot (1885-1901). Y la Academia no se limita a publicar a Sepúlveda: lo aprueba y lo elogia por su «piadosa y justa violencia contra los paganos»[89].

Realmente, el prestigioso humanista y autor de comentarios políticos permanece en su cenit. Al cabo de dos siglos y cuarto de la publicación en París (1548) de su traducción anotada de la *Política* de Aristóteles, Ibarra, editor eminente, la reedita en Madrid en 1775. Y lo mismo sucede en el extranjero. Gabriel Naudé, autor del *Avis pour dresser une bibliothèque* y de la *Bibliographie politique*, que fueron reeditados en París, Londres y Cambridge en 1684, 1688 y 1703, escribe: «Cuanto mayores sean el refinamiento y la calidad humana del lector, más estimará la traducción que Sepúlveda hace de las Obras de Aristóteles, así como sus anotaciones».

Las Casas, largo tiempo olvidado

Para Las Casas todo ha sido diferente. Incluso fuera de España, en realidad no existe y con frecuencia se le desaprueba. Apenas se le publica, como no sea su *Brevísima*, ampliamente difundida por los antros antiespañoles y anticatólicos. Nadie pretende publicar el conjunto de su obra. Esta ausencia casi total durará hasta hoy: en 1955 el *Dictionnaire des oeuvres* franco-italiano en cuatro volúmenes contiene una referencia a la *Brevísima*, y sólo a ella, como de costumbre. Por otra parte esta *Brevísima* es rechazada por los espíritus «ilustrados» del siglo XVIII, que disponen de otras fuentes. Voltaire la considera «exagerada», y el especialista prusiano Cornelius de Pauw la llama «grosera exageración».

Como hombre, Las Casas sufrió también el rechazo de los mismos espíritus «ilustrados» en tanto que inspirador, como en efec-

to parece que fue, de la trata de negros en América. Y se le rechaza por ser un «ambicioso desmedido», que habría pretendido convertirse en «soberano de las Indias». Es lo que dicen de él los suplementos de la *Encyclopédie* en el artículo «América». El padre Raynal observa que Las Casas «era más hombre que sacerdote» y que la evangelización había sido «la menor de sus preocupaciones», ya que le indignaban las crueldades de los españoles, pero no las «locas supersticiones» de los indios. Incluso como simple cronista de la Conquista se le considera inferior al italiano Benzoni[90]. El «celo avinagrado» de Las Casas, dice el padre Prévost, no le permitió ver, como hizo Benzoni, al lado de los vicios de los conquistadores, sus evidentes virtudes[91]. Por consiguiente, la crítica «ilustrada» a Las Casas fue radical. Más de lo que había sido la de Sepúlveda, que había hecho una crítica menos *ad hominem*. Y, en general, más que la de hoy. Sin embargo, aunque no lo señalan los comentaristas actuales, cierta tendencia al elogio de Las Casas, llegada a España por medio de las historias de los dominicos Dávila Padilla y Remesal, se desarrolló en Francia en autores de carácter tradicional antes del auge de la Ilustración. Por ejemplo, el *Dictionnaire* del padre Moreri, especialmente en la edición de 1718, presenta a Las Casas como un «Mártir de la libertad de los indios», con los mismos excesos hagiográficos de sus modelos, refiriéndose en especial a Dávila Padilla.

Pero en la América española, el terreno más importante a todos los efectos en esta materia, no se conocía de Las Casas más que «lo negativo, la leyenda negra»[92]: tal es el caso de ciertos eruditos del siglo XVIII, aún escandalizados por algunas filtraciones de la *Brevísima*. Por lo demás, Las Casas está completamente olvidado en América. También por los indios: en el Perú, cuando se produjo la única revuelta india de alguna importancia que hayan conocido los virreinatos españoles, la de Tupac Amaru, iniciada en 1780, «no se hace alusión [a Las Casas]»[93]. Igualmente fue olvidado por los religiosos: la historia de los obispos de las diócesis mexicanas, que relata sus biografías y sus servicios a los indios, inserta en los *Concilios provinciales celebrados en México en los años de 1555 y 1565*, publicados en 1769-1770 por el muy ilustrado y muy indigenista arzobispo Lorenzana[94], le ignora. Del mismo modo, no existe referencia alguna a Las Casas en *Los movimientos precursores de la emancipación en Hispanoamérica*[95], de 1749 a 1800, que Joseph Pérez estudia en un libro de este título.

Las Casas no recobra la aprobación ilustrada ni renace a la vida bibliográfica, con la excepción de la *Brevísima*, hasta el siglo XIX. Y, al principio, sólo fuera de España y de América, gracias a los desvelos de dos propagandistas de talante jacobino: el padre Grégoire, que en 1801 pronunció en París su panegírico y pidió que se le dedicara una estatua en el Nuevo Mundo, cosa que a nadie se le había ocurrido hasta entonces, y J. A. Llorente, que, por fin, da a conocer, con este panegírico, las *Obras* de Las Casas, en una versión incompleta, amañada y plagada de errores[96]. Grégoire mismo había mostrado su indignación en su panegírico, pues Sepúlveda había gozado de una «magnífica edición» de sus *Obras* costeada por la Real Academia de la Historia, mientras que en 1800 aún no habían sido editadas las *Obras* de Las Casas.

Esta injusticia queda hoy ampliamente reparada, y la Controversia de estos dos hombres se nos muestra, por el conocimiento y la reflexión, más viva y fecunda que nunca.

Notas

[1] Arnold Toynbee, *La religion vue par un historien*, traducción francesa, Gallimard, París, 1963, pp. 61 y 162-163.

[2] R. L. Stevenson, *Lantern-Bearers and other Essays*, reedición, Chatto and Windus, Londres, 1988, pp. 137-138.

[3] Ángel Losada, *Las Casas*, op. cit., p. 285.

[4] *«Indiferente general»*, 1530. Véase Lewis Hanke, op. cit., p. 122.

[5] *Actas*, op. cit., p. 883.

[6] Alfonso García-Gayo, *Estudios de historia del derecho de Indias*, Madrid, 1972, pp. 427-428.

[7] Ángel Losada, *Las Casas*, op. cit., pp. 286-287.

[8] B.A.E., t. 110, pp. 541-542.

[9] Marianne Mahn-Lot, *Las Casas*, op. cit., p. 59.

[10] *Estudios*, op. cit., pp. 53 a 55.

[11] Ib.

[12] Op. cit., p. 59.

[13] Charles Foin, op. cit., pp. 176-177.

[14] Baltasar de Obregón, *Historia de los descubrimientos de Nueva España*, México, 1584. Philip Wayne Powell, *Soldiers, Indians and Silver. The Northward Advance of New Spain, 1550-1600*, Berkeley y Los Angeles, 1952.

[15] Bernand y Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*, t. I, Fayard, París, 1992, p. 704, nota 8.

[16] Cf. *Democrates alter*, op. cit., p. 29.

[17] *Cedulario indiano*, reunido Diego de Encinas, edición facsímil comentada por Alfonso García-Gayo, Madrid, 1946, IV, pp. 229 a 231. Asimismo, *Estudios*, op. cit., pp. 181-184.

[18] Ib.

[19] Ib.
[20] Ib.
[21] *Estudios*, op. cit., p. 184.
[22] *Cedulario indiano*, op. cit., pp. 233, 244 a 246. Y *Anuario*, op. cit., pp. 129, 135-136.
[23] Ib.
[24] *Cedulario indiano*, op. cit., pp. 244 a 246.
[25] Ib.
[26] *Cedulario indiano*, op. cit., p. 234.
[27] Ib.
[28] *Codoin*, op. cit., t. XVI, p. 142.
[29] *Codoin*, op. cit., t. VIII, p. 484.
[30] G. M. Viñuales, R. Gutiérrez, E. J. A. Maeder, A. R. Nicolini, *L'Amérique latine inconnue*, op. cit., p. 9.
[31] Op. cit., p. 301.
[32] Véase *Iberoamérica*, op. cit., que proporciona un cuadro preciso de este aspecto, ilustrado con numerosos documentos fotográficos en color y en blanco y negro.
[33] *Actas*, op. cit., p. 888. Y sobre Zumárraga, p. 463.
[34] Bernardino de Sahagún, *Coloquios*.
[35] Véase la nota [70].
[36] Marcel Bataillon y André Saint-Lu, *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, op. cit., p. 50.
[37] Ib., p. 302.
[38] Ib.
[39] *Actas*, op. cit., pp. 398-399.
[40] Pedro Borges, *Misión*, op. cit., p. 44.
[41] Jean Dumont, *La hora de Dios*, op. cit., pp. 207-215.
[42] Ib.
[43] *Actas*, op. cit., p. 467.
[44] Ib., p. 878.
[45] Ib., p. 878. Y Sepúlveda, *Apología*, ed. de Losada, Madrid, 1975.
[46] *La hora de Dios*, op. cit., pp. 31-33.
[47] Ib., p. 30.
[48] *Actas*, op. cit., p. 644.
[49] Ib., p. 501.
[50] *La hora de Dios*, op. cit., pp. 44-48.
[51] Ib., se ha demostrado en particular que las restituciones fueron inspiradas por Loaisa y no por Las Casas, como erróneamente han querido demostrar Lohmann Villena y, sobre todo, Bataillon después de él.
[52] Ib.
[53] *La hora de Dios*, op. cit., pp. 83, 86, 90.
[54] Ib.
[55] *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, México, 1943, pp. 3 a 7.
[56] Carta del jesuita Andrés López al padre provincial fechada el 11 de junio de 1576, revista *Missionalia hispanica*, año IV, nº 10, Madrid, 1947, pp. 42-43.
[57] James Brodrick, op. cit., pp. 168-169.
[58] Francisco Javier Alegre, SJ, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, México, 1841, t. I, libro 3, p. 242.
[59] Charles Foin, op. cit., p. 200 a 203.

[60] Jean Dumont, «D'étonnantes complicités inventent les horreurs du Pérou», *La Révolution française ou les prodiges du Sacrilège*, Critérion, París, 1987, pp. 99 a 147, especialmente pp. 118 y 122.

[61] Reagrupamientos autoritarios de indios para civilizarlos y evangelizarlos de manera eficaz.

[62] *Missionalia hispanica*, año IV, nº 10, 1947, Madrid, pp. 19 y 56-64.

[63] Bataillon y Saint-Lu, op. cit., pp. 51-52.

[64] *Estudios*, op. cit., pp. 172 a 177.

[65] Lohmann Villena, op. cit., pp. 411-412.

[66] *De procuranda indorum salute* (en trad. esp.), B.A.E., Madrid, 1954, p. 440.

[67] *De procuranda*, op. cit., pp. 451 a 453.

[68] Ib.

[69] Charles Polzer, SJ, *A Kino's Guide*, Tucson (Arizona), 1976, 5ª ed.

[70] Ib.

[71] Jaime Eyzaguirre, *Fisonomía histórica de Chile*, 9ª reedición, Santiago, 1983, p. 41.

[72] Ib.

[73] Op. cit., p. 301.

[74] Maxime Haubert, op. cit., véase especialmente pp. 28, 60, 111.

[75] *Iberoamérica*, op. cit., pp. 269 a 292.

[76] Pedro Borges, revista *Vida nueva*, Madrid, 1988, número del 13 de febrero. Del mismo especialista, *Misión*, op. cit., capít. «La reducción, base de la civilización», pp. 104 a 137. Y Jean Dumont, *La hora de Dios*, op. cit., pp. 77-80.

[77] Ib.

[78] Ib.

[79] *Missionalia hispanica*, año XII, nº 35, Madrid, 1955, pp. 291 a 390.

[80] Ib., año IV, nº 10, Madrid, 1947, p. 65.

[81] A. Ybot Léon, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de las Indias*, Barcelona-Madrid, 1953, t. I («Las ideas y los hechos», t. XVI de la *Historia de América*, dirigida por A. Ballesteros), p. 426.

[82] Bartolomé Frías de Albornoz, *Arte de Contratos*, Valencia, 1573.

[83] Pedro de Oña, *Arauco domado*, Lima, 1596.

[84] Bernardo de Vargas Machuca, *Milicia y descripción de las Indias*, Madrid, 1599.

[85] Blas Valera, *Historia occidentalis*, y el Inca Garcilaso, *Comentarios reales*, Córdoba, 1609.

[86] Pedro Cieza de León, *Guerras civiles del Perú. II Guerra de Chupas. Codoin*, Madrid, 1881, p. 339.

[87] Bernand y Gruzinski, op. cit., t. 1, p. 540.

[88] *Codoin*, t. VIII, p. 560.

[89] Silvio Zavala, *La defensa de los derechos del hombre...*, op. cit., p. 57. La historia en latín del reinado de Carlos V, *De rebus gestis Caroli Quinti*, publicada por primera vez dentro de las *Obras completas* de Sepúlveda, sigue considerándose hoy como una de las mejores. Joseph Pérez, que la cita en la bibliografía de su obra *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)* (Madrid, 1977), señala sus «méritos literarios» y el «talento de su autor».

[90] Benzoni, *Histoire du Nouveau Monde* (en italiano), Venecia, 1565.

[91] Charles Minguet, «Aspectos de Las Casas en el siglo XVIII», *Estudios*, op. cit., pp. 312 a 326. Desgraciadamente no figura en él la referencia al *Dictionnaire* de Moreri.

[92] Guillermo Lohmann Villena, «Tras el surco de Las Casas en el Perú», *Estudios*, op. cit., pp. 329 y 332.

[93] Ib.

[94] Jean Dumont, *La Iglesia ante el reto de la historia,* Ediciones Encuentro, Madrid, 1987, p. 148. No se menciona a Las Casas más que una vez, de paso, en los *Concilios mexicanos* publicados por Lorenzana. Se le cita como uno de los celosos religiosos dominicos que el obispo Marroquín, obispo de Guatemala, llevó allí desde Nicaragua. No se le atribuye ningún mensaje en particular ni intervención personal alguna de importancia (t. I, p. 284).

[95] Madrid, 1977.

[96] París, 1822, dos vols.; una ed. en español y una en trad. al francés.

CONTROVERSIA DE VALLADOLID

CRONOLOGÍA GENERAL (1474-1622)

1474-1479	Isabel y Fernando, reyes de España (unión personal de las coronas de Castilla y Aragón).
1483	Muerte de Luis XI de Francia. Coronación de Carlos VIII.
1484	Nacimiento de Bartolomé de Las Casas.
1490	Nacimiento de Juan Ginés de Sepúlveda.
	Alejandro VI, papa.
1492	Descubrimiento de América (las Antillas) por Cristóbal Colón.
1493	«Bulas alejandrinas», que hacen donación de las tierras descubiertas a Castilla a cambio de la obligación de evangelizarlas.
1493	*Instrucción* de los reyes de España que establece que debe tratarse a los indios «amorosamente».
1493	Llegada a América de los primeros evangelizadores, franciscanos «borgoñones» en particular, designados a petición de la reina Isabel.
	Tratado de Tordesillas, que reparte las tierras descubiertas y por descubrir entre Castilla y Portugal.
1495	Isabel hace poner en libertad a los esclavos indios que Colón ha enviado a España.
1496	El consistorio y el papa conceden a Isabel y Fernando el título de Reyes Católicos (bula *Si convenit*).
	Luis XII, rey de Francia.

1498-1518	Descubrimiento del continente americano (Venezuela, Brasil, el Amazonas, Río de la Plata, Yucatán, Florida) por los marinos españoles, y del Pacífico por el español Balboa.
1500	Nuevamente, Isabel hace que sean puestos en libertad esclavos indios que Colón ha puesto a la venta, y revoca su nombramiento como virrey del Nuevo Mundo.
1501	Cédulas de Isabel que confirman la libertad de los indios.
	Llegada de Las Casas a Santo Domingo como colono.
1503	Pio III y posteriormente Julio II, papas.
1503	Cédulas de Isabel por las que se crean la encomienda, organización local de protección y civilización de los indios, y los hospitales para indios.
1504	Testamento de Isabel, en el que ruega a sus sucesores que traten bien a los indios.
1504	Muerte de Isabel. El «borgoñón» Felipe el Hermoso, su yerno, rey de Castilla.
1506	Muerte de Felipe el Hermoso. Fernando, rey de Aragón, rey-regente de Castilla.
1507	Las Casas, ordenado sacerdote, capellán de las conquistas.
1508	Bula *Universalis Ecclesiae* de Julio II, que precisa los detalles del Patronato y la Vicaría apostólicos de los reyes de España sobre América.
1510	El dominico escocés Juan Mayor publica en París su obra *In primum et secundum Sentenciarum,* en la que incluye a los indios entre los «siervos por naturaleza» considerados por Aristóteles. Llegada a América de los primeros dominicos.
1511	Sermones del dominico Montesinos en Santo Domingo denunciando la explotación de los indios.
1512	Fernando recibe a Montesinos. Convoca la Junta de Burgos para definir el trato que debe darse a los indios. Se reafirma su libertad.
1513	Leyes protectoras de Burgos, promulgadas por Fernando. Se fusionan las encomiendas y los repartimientos de mano de obra.
1514	Fernando convoca la Junta de Valladolid y promulga más leyes protectoras, conocidas como *Leyes de Valladolid.*

1513 Informes sobre la problemática india pedidos por Fernando al doctor Palacios Rubios, al padre Gregorio y a los dominicos Bernardo de Mesa y Matías Paz. Este último niega, por primera vez entre los teóricos, la «servidumbre por naturaleza» de los indios.

1513 León X, papa.

1515 Francisco I, rey de Francia.

1515 Primeras intervenciones indigenistas de Las Casas, «convertido» la defensa de los indios por influencia de los dominicos.

1516 Muerte de Fernando. Carlos V, nacido y criado en Gante, nieto de Isabel y heredero de Borgoña, designado rey de España (Castilla y Aragón).

1516-1517 Regencia en España del Cardenal Cisneros, que nombra a Las Casas protector procurador de los indios.

1517 Carlos V toma el poder en España.

1517-1522 *Comentario de la Summa de santo Tomás de Aquino*, publicado por el cardenal Tommasso de Vio, llamado Cayetano, en torno especialmente a las reglas de la evangelización.

1519 Cortés desembarca en México.

1519 Carlos V es elegido emperador del Sacro Imperio.

1520-1521 Tentativa de colonización-evangelización organizada por Las Casas en Venezuela y que termina trágicamente (los indios llevan a cabo una matanza).

1522 Adriano VI, papa.

1522-1523 Sepúlveda se doctora en humanidades, filosofía y teología en Bolonia. Las Casas entra como novicio en la orden dominica en Santo Domingo.

1524 Clemente VII, papa.

1524 Clemente VII llama a Sepúlveda para que acuda a Roma junto a él.

1524-1556 El dominico Francisco García de Loaisa, nombrado presidente del Consejo de Indias, a la sazón gobierno temporal y espiritual de América para los reyes de España. La presidencia del Consejo durante su ausencia, entre 1529 y 1542, recae en el conde de Osorno, presidente del Consejo de las Órdenes militares.

1525 Francisco I es vencido y hecho prisionero en Pavía por Carlos V.

1526-1535 Se publican numerosas obras de Sepúlveda en contra de Lutero Erasmo y Enrique VIII, y en defensa de las guerras justas.

1530-1531 Pizarro emprende la conquista del Perú.

1530-1531 Vasco de Quiroga es nombrado miembro de la segunda Audiencia (gobierno formado por jueces) de México.

1531-1532 Quiroga crea su primer Hospital de Santa Fe, comunidad libre y cristiana de indios, cerca de México.

1534 Paulo III, papa.

1535 *Información* dirigida al rey por Quiroga. Define la remodelación de las sociedades indias por los españoles, algo que juzga necesario.

Carlos V nombra a Sepúlveda su historiador, capellán y confesor.

1536 Carta de Julián Garcés, obispo de Tlaxcala (México), al papa Paulo III en la que le ruega su ayuda para la protección de los indios.

Breve *Pastorale officium* y bula *Sublimis Deus* de Paulo III que ponen gravemente en entredicho a los responsables españoles y afirman los derechos y capacidades de los indios.

Relecciones *De temperantia* del dominico Francisco de Vitoria, que echan por tierra casi por completo las justificaciones aducidas en favor de la Conquista española.

1538 Breve *Non indecens videtur* de Paulo III que viene a rescindir, anular y reprobar las anteriores *Pastorale officium* y *Sublimis Deus* por haberle sido éstas «arrancadas» mediante artimañas. Cédula de Carlos V que confirma la revocación de dichas cartas.

1539 Relecciones *De Indis* pronunciadas por Vitoria en Salamanca, en las que ya distingue entre los títulos legítimos e ilegítimos de la presencia española en América, a favor de estos últimos.

1539 Como sin embargo Vitoria niega todo valor a la donación de soberanía sobre América hecha por los papas a los reyes de España, Carlos V ordena que se recojan las notas de los oyentes de Vitoria y rompe con él.

1540 Carlos V se aproxima a Las Casas, que ha criticado las lecciones

de Vitoria, afirmado la validez de la donación pontificia y puesto en marcha en Guatemala un intento de evangelización de los indios exclusivamente religiosa, sin presencia alguna de conquistadores y colonos.

1541 Las Casas obtiene el apoyo de las Cortes de Valladolid, que denuncian a Carlos V los abusos de la Conquista.

1542 Carlos V nombra a Sepúlveda preceptor de su hijo Felipe, el futuro Felipe II.

1542 Carlos V convoca una nueva junta de consejeros reales en la que concede la palabra en exclusiva a Las Casas, quien, violentamente, pone en entredicho las encomiendas, principal asentamiento de la colonización y evangelización laicas en América.

1542 Carlos V promulga las *Leyes Nuevas*, que vienen a suprimir en lo venidero a las encomiendas, a la vez que confirman y dan precisión a la prohibición de esclavitud de los indios establecida por Isabel la Católica.

1543-1544 Toda América se opone a la supresión de las encomiendas: pacífica pero firmemente en México, de manera violenta y con insurrecciones en Perú.

1543-1561 Todos los esclavos indios existentes en México (tres mil) son puestos en libertad. No había ninguno en Perú.

1545-1546 Las Casas, creado obispo de Chiapa, México, tiene que abandonar su diócesis. Todos los religiosos, reunidos en asamblea en México, le rechazan a causa de su «extremismo» contra las encomiendas. Los religiosos están a favor de que se mantengan las encomiendas y desean incluso que se les confiera carácter de perpetuidad.

1545-1546 Ante esta oposición general, Carlos V revoca la supresión de las encomiendas mediante cédulas dadas en Malinas el 20 de octubre de 1545 y en Ratisbona el 6 de abril de 1546.

1547 Enrique II, rey de Francia.

1547 Publicación en Salamanca de la *Historia general y natural de las Indias* (toda la primera parte), de Gonzalo Fernández de Oviedo.

1548 Vascosan publica en París la traducción de la *Política* de Aristóteles del griego al latín hecha por Sepúlveda.

1548 Carlos V hace recoger y quemar las copias manuscritas del *Confesionario* de Las Casas, obra que ataca violentamente a los conquistadores, difundidas tras 1546 por su autor.

1549 En esta situación de oposiciones acérrimas, el Consejo de Indias pide a Carlos V que reúna una nueva junta, esta vez de apaciguamiento, donde «trataren y platicaren sobre la manera cómo se hicieren estas conquistas, para que justamente y con seguridad de conciencia se hicieren».

1549 Carlos V, enfermo y agotado, se enfrenta casi a la bancarrota de la hacienda española, que ya no le permite ni hacer frente a los gastos más corrientes. América le abruma, sumándose a todo lo demás. Sintiendo acercarse su muerte, se prepara para aparecer ante Dios con un examen de conciencia en el que América desempeña un gran papel.

1549 Las Casas consigue que las universidades de Salamanca y Alcalá hagan constar la censura teológica contra el *Democrates alter* o *De las justas causas de la guerra contra los indios*, obra redactada por Sepúlveda a petición del conquistador Cortés y de García de Loaisa y cuya publicación deseaba Carlos V.

1550 Julio III, papa.

1550 El «servicio personal» de los indios en las encomiendas, que se daba ya sólo de manera ocasional, desaparece en México por completo.

1550 El 16 de abril Carlos V promulga la suspensión de todas las conquistas en el Nuevo Mundo.

1550 El 1 de mayo Sepúlveda consigue publicar en Roma su *Apología* de las tesis contenidas en el *Democrates alter*, redactado por él con anterioridad. Para la publicación consigue el apoyo del obispo auxiliar de Roma y el del maestro del Sacro Palacio pontificio.

El 7 de julio Carlos V hace que su hija María, regente de España, convoque la junta que ha de juzgar las conquistas en conciencia, reclamada por el Consejo de Indias en 1549. Las Casas y Sepúlveda tomarán la palabra en igualdad de condiciones ante quince de los consejeros.

1550 El 15 de agosto, fiesta de la Asunción de la Virgen, la junta se reúne en el Colegio de San Gregorio de Valladolid a fin de oír a los dos contendientes. Dicha junta recibirá desde entonces el nombre de «Controversia de Valladolid».

Finales de septiembre. La Controversia se suspende porque los participantes declaran estar agotados, a causa, principalmente, de la lectura por Las Casas de su *Apología* durante cinco días complejos.

1550 Al mismo tiempo se reúne en Augsburgo la Dieta del Sacro Imperio, donde Carlos V ha sufrido un grave fracaso: la asamblea ha rechazado la petición de Carlos V de nombrar sucesor imperial a su hijo, el futuro Felipe II.

1551 Otro grave contratiempo para Carlos V: la desastrosa situación de sus finanzas le obliga a retirar de Alemania el poderoso ejército que le había proporcionado la victoria de Mühlberg sobre la Reforma protestante en 1547. La Reforma tiene desde entonces vía libre en Alemania.

1551 Se abre a mediados de abril la segunda sesión de la Controversia de Valladolid, que durará hasta mediados de mayo. En las citaciones enviadas a los participantes en enero de 1551, el orden del día queda modificado de la siguiente manera: el juicio sobre las conquistas queda reemplazado por el trato «de la conversión, la colonización y el descubrimiento» de las Nuevas Tierras. Todo tiene lugar como si, en contra de la opinión de Las Casas, las conquistas fueran ratificadas y no interesara más que lo que tenían de positivo en cuanto a la conversión, colonización y descubrimiento. De todo ello se desprende ya entonces que Sepúlveda sale vencedor del debate.

1552-1553 Las Casas publica en Sevilla ocho de sus *Tratados* más duros, pero de manera subrepticia, sin la debida autorización de los Consejos reales, lo que pone de manifiesto que no contaba con su aprobación.

1554-1563 Al revés de lo que Las Casas había querido conseguir, se prosiguen o se reemprenden las conquistas en todos los lugares de América. En Chile en 1554 y, de nuevo, en 1556; el conquistador Ercilla alcanzará la Tierra de Fuego, en el extremo sur de América, en 1558. En 1559 se reemprenden las conquistas en Guatemala. También en 1559 las conquistas se vuelven hacia Florida en una de las acciones de conquista más poderosas de América, que pone en acción quinientos soldados y trece navíos. En 1563 sucede lo propio en la región centro-norte de México, donde el conquistador Ibarra llega hasta los límites de la frontera actual de los Estados Unidos en su lucha contra los chichimecas. Estas conquistas eran a menudo inevitables a causa de las matanzas de indios convertidos y de religiosos realizadas por los indios de Guatemala, Florida y los chichimecas, especialmente.

1556 La *Instrucción* relativa a las conquistas promulgada por Felipe II establece que se castigue a los indios que se opongan a la predicación y maltraten a los religiosos.

1557 Sepúlveda publica su *Epistolario* en Salamanca, con todos los permisos de rigor. En él trata los temas esenciales de la Controversia y sus debates.

1560 El dominico Jerónimo de Loaisa, arzobispo de Lima, promulga en «concordia» con los demás sacerdotes y religiosos del Perú, un *Confesionario* cuya autoridad se extiende en seguida a toda América y que viene a rectificar al de Las Casas. Efectivamente, niega la culpabilidad por principio de los conquistadores como tales, aunque les impone la restitución de lo que hayan tomado indebidamente a los indios y la indemnización por los daños que les hayan causado. El *Confesionario* alcanza este considerable resultado: numerosos conquistadores restituyen a los indios grandes sumas o les indemnizan. La conquista, así ratificada, queda también moral y, en gran medida, materialmente, purgada de sus ignominias.

1562 El dominico Bartolomé de la Vega, pide a los Consejos reales la autorización necesaria para publicar la *Apología* de su amigo Las Casas. Al ser denegada dicha autorización, la obra permanecerá inédita hasta nuestros días (Madrid, 1975).

1566 Muerte de Las Casas, después de anunciar que Dios va a «destruir España» a causa de su persistencia en el pecado en relación con los indios.

1567 El segundo concilio de Lima recomienda y programa, después del de México de 1555, que se reagrupe a los indios en reducciones encaminadas a elevar su «condición natural» tanto en lo personal como en lo social, a fin de poder evangelizarlos realmente. «Condición natural» de la que Sepúlveda había dicho que hacía necesaria una «dotación de humanidad» para los indios, mientras que Las Casas la consideraba de entrada perfecta e intocable.

1573 Muerte de Sepúlveda tras escribir una importante *Historia de Carlos V.*

Las ordenanzas del presidente del Consejo de Indias, Ovando, publicadas bajo el título de *Ordenanzas sobre los nuevos descubrimientos y colonizaciones*, marcan en razón de su propio título el carácter permanente de la colonización. Los españoles, establecen, se instalan «de asiento y no de paso».

1577 Felipe II decreta, en contra del indianismo optimista de Las Casas, la recogida y prohibición de todos los escritos cuyo objeto sea hacer revivir los imperios precolombinos, «sus supersticiones y sus maneras de vivir».

1589 La misiología definitiva de América a fines del siglo XVI es la del jesuita José de Acosta, que ratifica a Sepúlveda y rechaza las proposiciones de Las Casas. En su obra *De procuranda indorum salute* puede leerse esta enérgica contradicción al dominico: «El que quisiera seguir el método de evangelización de los apóstoles, en la mayor parte de este [bárbaro] mundo indio, daría pruebas manifiestas de no estar en sus cabales. Es necesario que vayan juntos el soldado y el sacerdote» a fin de que el último no muera. También se lee algo que confirma el carácter de necesidad de la «dotación de humanidad» que Sepúlveda reclama y que encuentra realización en las reducciones: «Es inútil enseñar lo divino y lo celestial a quien no vive ni comprende lo humano». Lo que hoy día no vienen sino a confirmar las matanzas tribales de Ruanda y Burundi, comunidades católicas africanas en las que la remodelación de la humanidad y sociedad tribales no se ha llevado a cabo como lo fue, especialmente a través de las reducciones, en la América bajo Patronato español.

La Controversia de Valladolid, primer debate acerca de los derechos del hombre, encuentra así, a través de esta condición previa a una verdadera cristianización, una importante conclusión enormemente actual: el primero de los derechos del hombre es el de ser humanizado.

1608 El rey de España Felipe III prohibe al gobernador del Paraguay que lleve a cabo nuevas conquistas, pero le ordena que «se sirva» de las reducciones libres que los jesuitas se disponen a establecer en dicho país.

1622 Roma pone en funcionamiento la Sacra Congregación de Propaganda Fide, es decir, su propia Misión, que vendrá a añadirse, sin revocarlos ni anularlos, a los Patronatos y Vicarías apostólicas españoles y portugueses.

Este libro fue producido en agosto de 2003,
en el sistema de impresión digital sobre demanda
de Printing Arts México, S. de R. L. de C. V.
Guadalajara, Jalisco, México.

En 1550 comenzó un espectáculo insólito para el mundo: por primera vez en la historia, un emperador paraliza la expansión de su imperio para suscitar un debate: ¿es conforme a la justicia la civilización y conversión de los indios del Nuevo Mundo?

A la pregunta de Carlos V intentarán responder dos hombres excepcionales que, ante un consejo compuesto por quince expertos que se reúnen en el colegio San Gregorio de Valladolid, expondrán sus respectivas tesis: Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas.

Esta controversia constituye el primer gran debate sobre los derechos humanos: sólo desde éstos se puede transmitir a otra cultura los propios valores «con justicia y en conciencia»; y sienta las bases de la práctica del derecho internacional.

0290